

### Der Islam in der GUS: die regionale und einzelstaatliche Ebene

Halbach, Uwe

Veröffentlichungsversion / Published Version  
Forschungsbericht / research report

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Halbach, U. (1996). *Der Islam in der GUS: die regionale und einzelstaatliche Ebene*. (Berichte / BIOst, 27-1996). Köln: Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-42496>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

#### Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Die Meinungen, die in den vom BUNDESINSTITUT FÜR OSTWISSENSCHAFTLICHE UND INTERNATIONALE STUDIEN herausgegebenen Veröffentlichungen geäußert werden, geben ausschließlich die Auffassung der Autoren wieder.

© 1996 by Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Köln

Abdruck und sonstige publizistische Nutzung - auch auszugsweise - nur mit vorheriger Zustimmung des Bundesinstituts sowie mit Angabe des Verfassers und der Quelle gestattet.

Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Lindenbornstr. 22, D-50823 Köln,  
Telefon 0221/5747-0, Telefax 0221/5747-110

ISSN 0435-7183



## Inhalt

Seite

Kurzfassung	.....
3	
Islam in Zentralasien	.....
5	
Usbekistan	.....
6	
Tadschikistan	.....
12	
Kirgistan	.....
19	
Kasachstan	.....
21	
Turkmenistan	.....
24	
Aserbaidshan	.....
25	
Außenpolitische Dimensionen des Islam in der GUS	.....
29	
Übersichtskarte: Kasachstan und Mittelasien	.....
34	
Summary	.....
35	

30. Mai 1996

**Uwe Halbach**

## **Der Islam in der GUS: Die regionale und einzelstaatliche Ebene**

**Bericht des BIOst Nr. 27/1996**

### **Kurzfassung**

#### *Vorbemerkung*

Bei Aussagen zur "islamischen Wiedergeburt" im Bereich der GUS ist die regionale und ethnische Differenzierung zu berücksichtigen. Sie läßt Muslime aus bestimmten Seßhaften-Regionen Mittelasiens als striktere Anhänger ihrer Glaubensgemeinschaft erscheinen als Völker der nomadischen Kulturzonen wie Kasachen und Kirgisen, Tataren als "weltlichere" Muslime als bestimmte dagestanische Völker. Die Vorstellung einer gleichförmigen islamischen Wiedergeburt von Tatarstan im Norden bis Tadschikistan im Süden ist absurd. Der Islam in der GUS entfällt im wesentlichen auf fünf Regionen: auf die Wolga-Ural-Region (mit Ausstrahlungen nach Sibirien) und den Nordkaukasus in der Russischen Föderation, auf den östlichen Transkaukasus mit Aserbaidschan, auf Mittelasien mit den GUS-Staaten Usbekistan, Turkmenistan, Kirgistan und Tadschikistan und auf Kasachstan. Im vorliegenden Bericht werden die Staaten Zentralasiens und Aserbaidschan behandelt, in einem weiteren wird es um den Islam in Rußland gehen.

#### *Ergebnisse*

1. Trotz sprachlicher (überwiegend Turksprachige) und konfessioneller Verwandtschaft (sunnitischer Islam der hanefitischen Rechtsschule) ist die religiöse Kultur bei den Muslimvölkern der ehemaligen Sowjetunion unterschiedlich und in einigen Fällen auch kaum ausgeprägt. Nicht nur Großregionen wie Zentralasien weisen solche Untergliederungen auf, sondern auch einzelne Republiken, wie zum Beispiel Kirgistan mit einer Differenzierung zwischen den Nordprovinzen und dem südlichen Landesteil im Ferganatal, die sich auch in der Religiosität der Bevölkerung manifestiert. Wer den Bürgerkrieg in Tadschikistan und die Rolle nachvollziehen will, die islamische Bewegungen im Zusammenwirken mit anderen lokalen politischen Kräften in ihm gespielt haben, muß sich auf eine Konfliktopographie einlassen, die von Tal zu Tal führt und in Hinsicht auf Religiosität und auf ethno- und sozialkulturelle Merkmale komplizierte Untergliederungen des Tadschikentums zeigt.
2. Die nomadischen Gebiete Zentralasiens gehören zu den äußersten Randzonen des Islam. Wenn man heute dort nur wenige Moscheen antrifft, liegt dies nicht allein an dem Kahl-schlag, den kommunistische Religionsbekämpfer an islamischen Institutionen ausgeführt haben, sondern daran, daß hier auch vorher schon nomadische vor islamischen Symbolen rangiert hatten, Stammesfriedhöfe vor Moscheen. Hier bestimmten Normen aus dem Bereich des Adat, des lokalen und tribalen Gewohnheitsrechts, das soziale und kulturelle Leben stärker als die Normen der Scharia. Religiosität hatte hier stets synkretistischen Charakter.

3. Die Gebiete kamen zu unterschiedlichen Zeitpunkten unter russische, aus muslimischer Sicht "westliche" Herrschaft, ihre Völker waren dem von ihr ausgehenden Einfluß unterschiedlich lang und mit unterschiedlicher Tiefenwirkung ausgesetzt: Tataren an der Wolga seit dem 16. Jahrhundert, Pamirvölker erst seit dem Ende des 19. Jahrhunderts. Was den Zeitpunkt der Bekehrung zum Islam betrifft, reicht das Spektrum in bezug auf den heutigen GUS-Raum vom Ende des 7. Jahrhunderts bis ins 19. Jahrhundert. In einigen Regionen begann die Bekehrung zum Islam bereits mit der arabischen Invasion am Ende des 7. Jahrhunderts, war aber kaum vor dem 10. Jahrhundert gefestigt, in anderen vollzog sie sich später und oberflächlicher, einige Völker, z.B. bestimmte Bergvölker im Nordkaukasus, wurden erst im 19. Jahrhundert in die Welt des Islam einbezogen. Arabische Eroberer, tatarische Kaufleute, Sufi-Orden und islamische Missionen aus den mittelasiatischen Emiraten in Randgebiete Mittel- und Zentralasiens waren unterschiedliche Träger dieser Islamisierung. Die Muslime des Zarenreichs und der Sowjetunion lebten zudem in diversen Umgebungen, was ihren Kontakt zu anderen Volksgruppen, Glaubens- und Kulturgemeinschaften und die Unterschiede zwischen städtischen und ländlichen Milieus betrifft. Einige Bergvölker leben in isolierten Enklaven, die meisten Muslime der ehemaligen Sowjetunion aber in enger Berührung mit russischen und europäischen Kulturmilieus. Heute vollziehen sich demographische Prozesse (Emigration von Russen, Deutschen u.a., Verschiebung der Bevölkerungsproportionen zur Titularnation), die zu einer "Re-Indigenisierung" der meisten muslimischen Regionen der GUS tendieren.
4. Entsprechend dieser unterschiedlichen regionalen Bedingungen variiert der Prozeß der "islamischen Wiedergeburt" in den sechs hier behandelten sowjetischen Nachfolgestaaten erheblich. In den Mittelpunkt internationaler Aufmerksamkeit in bezug auf diesen Prozeß geriet Tadschikistan aufgrund des Bürgerkriegs von 1992 und der Verwicklung "islamistischer" Kräfte in ihn; es folgt der bevölkerungsreichste muslimische GUS-Staat Usbekistan, dem eine Schlüsselstellung im regionalen Sicherheitsgefüge zugeschrieben wird; in bezug auf Aserbaidshan ist die Entwicklung des Islam im Rahmen der geo- und energiepolitischen sowie wirtschaftlichen Aufmerksamkeit für die kaspische Region ebenfalls interessant geworden; Kasachstan, Kirgistan und Turkmenistan werden in diesem Zusammenhang weniger deutlich wahrgenommen.

## Islam in Zentralasien

Zentralasien<sup>1</sup> ist die größte Muslimregion in der GUS mit fünf unabhängig gewordenen Staaten, ein Raum von 4 Mio. km<sup>2</sup> und rd. 55 Mio. Einwohnern, von denen rd. 13 Mio. Vertreter nicht-muslimischer Nationalitäten sind. Dabei hat Kasachstan in Hinsicht auf ethnische, kulturelle und konfessionelle Merkmale seiner Bevölkerung annähernd gleich große muslimische und nicht-muslimische Bevölkerungshälften.

Die fünf Staaten unterstanden in sowjetischer Zeit einer gemeinsamen Geistlichen Verwaltung in Taschkent, deren Vorsitzender der bedeutendste Amtsträger des offiziellen Islam in der UdSSR war. Heute haben die Republiken ihre eigenen geistlichen Verwaltungen.

Es ist schwierig, die einzelnen Länder in Hinsicht auf ihr Verhältnis zum Islam zu charakterisieren, da sie in ihren heutigen Grenzen Produkte der sowjetischen nationalen Abgrenzung sind und in vorsowjetischer Zeit unter ihren heutigen ethnoterritorialen Bezeichnungen nicht existiert hatten. Zentralasien (einschließlich des unter chinesischer Herrschaft stehenden Xinjiang-Uigur) hatte eine komplizierte und faszinierende Religionsgeschichte. Der Islam traf hier auf den Einfluß anderer, wesentlich älterer Religionen (Schamanismus, Buddhismus, altiranische, alttürkische Religionen).

Die islamische Kernzone Zentralasiens liegt zwischen den Hauptflüssen Syr-Darja und Amu-Darja. Hier haben antike Zivilisationen der Seidenstraßen ihre Spuren hinterlassen und befinden sich städtische Zentren des Ostislam wie Buchara und Samarkand. Usbeken und Tadschiken bilden die Kernbevölkerung dieser seßhaften Kulturzone, die im Islam unter der arabischen Bezeichnung "Mawarannahr" (m-war'-an-nahr jenseits des Flusses, d.h. des Amu-darja; Transoxanien) bekannt wurde.<sup>2</sup> Den Bevölkerungsschwerpunkt bildet die Osthälfte der Region mit den zentralen Landesteilen Usbekistans und dem Ferganatal, die zu den am dichtesten besiedelten Landschaften der südlichen GUS gehören. Deshalb ist die Entwicklung des Islam hier, in Usbekistan und Tadschikistan, von besonderem Interesse.

Die Islamisierung<sup>3</sup> vollzog sich in zwei Phasen: Die arabische Eroberung seit dem Ende des 7. Jahrhundert bezog die Seßhaftengebiete und alten Oasensysteme in das "Haus des Islam" ein. Politisch währte die arabische Herrschaft nur ein halbes Jahrhundert, hinterließ aber ein Mittelasien, das mit dem Kalifat nun für Jahrhunderte in engem Kontakt stand und aus dem Persönlichkeiten wie al-Buchari, al-Biruni, al-Farabi, ibn-Sina (Avicenna) und andere im Islam weltbekannte Größen hervorgingen. Mittelasien hat im Mittelalter einen entscheidenden Beitrag zum Islam geleistet. Während der mongolischen Oberherrschaft wurde er in dieser Region vor allem durch den Sufismus bewahrt, durch dessen Vermittlung sich die Eroberer zu ihm bekehren ließen. Die Traditionen der mittelasiatischen Mystiker Ahmad Jassawi (aus Turkistan in Kasachstan), Naim ad-Din al-Kubra (aus Choresmien, heute Turkmenistan) und Baha ad-din Naqshband aus Buchara bildet heute einen der Brennpunkte der historischen Rückbesinnung.

---

<sup>1</sup> Der Begriff "Zentralasien" bezieht ganz Kasachstan mit ein. "Mittelasien" beschränkt sich auf die südliche Hälfte der Region mit Turkmenistan, Usbekistan, Tadschikistan und Kirgistan und den Südprovinzen Kasachstans.

<sup>2</sup> Heute erlebt dieser Terminus seine Wiedergeburt, z.B. in der Bezeichnung der geistlichen Verwaltung der Muslime in Usbekistan.

<sup>3</sup> Siehe dazu Shirin Akiner, Post-Soviet Central Asia: The Islamic Factor, in: Uwe Halbach (Hrsg.), The Development of the Soviet Successor States in Central Asia. Its Implications for Regional and Global Security, Sonderveröffentlichung des BIOst, August 1995, S. 43-54.



Von den Sufis, die unter der Herrschaft der Timuriden (14.-16. Jahrhundert) politischen Einfluß gewannen, ging in einer zweiten Phase der Islamisierung die Ausweitung des Islam auf die Nomaden aus. Deren Kultur blieb vom Milieu der städtischen Zentren Mittelasiens sehr verschieden und stark vom tribalen Gewohnheitsrecht und von vorislamischen Religionen bestimmt. Die Islamisierung führte hier zu einem religiösen Synkretismus. Es ist die Frage, inwieweit sie als eine Bekehrung von außen oder als Adaption durch Kontakte mit Siedlern und Händlern stattgefunden hat. Sie "begünstigte die kulturellen eher als die religiösen Aspekte des Islam und schuf unter der Bevölkerung eine von der arabischen Welt qualitativ unterschiedene Orientierung".<sup>4</sup>

Nach der russischen Eroberung griff die Kolonialmacht zunächst kaum in die religiösen Verhältnisse der Region ein. Sie duldete sogar weitere Islamisierungsbemühungen durch tatarische Geistliche. Im Unterschied zum Nordkaukasus kam es hier nicht zu einem starken religiös motivierten Widerstand gegen die Kolonialmacht, von lokalen Aktionen abgesehen. Zur Konfrontation kam es erst in frühsowjetischer Zeit mit dem regionsweiten Aufstand der sogenannten "Bas-matschi" und mit der antireligiösen Kampagne der Sowjetmacht in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre. Die Bekämpfung des Islam und Propagierung des "wissenschaftlichen Atheismus" sowie die Sowjetisierung des Schulsystems führten allerdings nicht zur Deislamisierung, sondern zur Verschiebung der Schichten des Islam in dieser Region, im wesentlichen zur Reduktion auf einen Volks- oder Brauchtumsislam. Die Kenntnisse des islamischen Schrifttums, ja selbst der religiösen Grundpflichten war bei den Nachkriegsgenerationen so gering, daß die zentralasiatischen Muslime bei ihren Glaubensbrüdern jenseits der sowjetischen Grenzen als versunkener Teil der Umma galten. Auch heute stellen Reisende aus anderen muslimischen Ländern den Mangel an islamischer Fundierung in der Bevölkerung Mittelasiens fest. Islamische Erweckungsbewegungen, die ihn zu überwinden suchten, kamen hier bereits in den siebziger Jahren und nicht erst beim Zerfall der Sowjetunion auf. Sie bewegten sich aber in begrenzten lokalen Wirkungsfeldern, so daß man allenfalls von einer islamischen Wiedergeburt in Enklaven sprechen konnte. Der Islam hat heute zwar in den fünf Republiken Bedeutung für den staatlich geförderten Prozeß "nationaler Wiedergeburt", aber er ist nicht das einzige Areal, aus dem Ressourcen zur Unterstützung dieses Prozesses geschöpft werden. In Hinsicht auf Stabilitätswahrung in der Region ist er ambivalent: Er stellt einerseits eines von verschiedenen Mitteln der kulturellen Untermauerung postsowjetischer Nations- und Staatsbildung zur Verfügung, andererseits aber auch ein Ausdrucksmittel von Opposition.

## Usbekistan

Usbekistan, der bevölkerungsreichste muslimische GUS-Staat, sieht sich in geschichtlicher, kultureller und politischer Hinsicht als Zentrum der zentralasiatischen Region an. Diese Wahrnehmung wird neben der Bevölkerungsgröße durch die geographische Lage, das wirtschaftliche und politische Gewicht des Landes und die Tatsache bestimmt, daß auf seinem Territorium historische Zentren Mittelasiens wie Buchara, Samarkand, Chiwa, Kokand liegen. Usbekistan wurde als Kernstück der sowjetischen "nationalen Abgrenzung" in Zentralasien konzipiert. Bis auf seine Gründung als Unionsrepublik 1924 geht eine Selbstwahrnehmung zurück, in der sich Usbekistan mit Mittelasien oder Turkestan gleichsetzt. Nach dem Zerfall der Sowjetunion knüpften die Staatspräsidenten der zentralasiatischen GUS-Staaten bei ihren Bemühungen um regionale Integration an die vorsowjetische turkestanische Raumordnung mit ihrem intraregionalen Handel

---

<sup>4</sup> Mehrdad Haghayeghi, *Islam and Politics in Central Asia*, New York 1995, S. 75.

an.<sup>5</sup> 1995 gab Präsident Karimow die Losung "Turkestan muß unser gemeinsames Haus werden" aus und gründete ein Internationales Islamisches Forschungszentrum in Taschkent. Die Nachbarn witterten dahinter eher die Selbstbestätigung Usbekistans als einen Beitrag zur Integration gleichberechtigter Partner in Zentralasien.<sup>6</sup> Die Existenz kompakt siedelnder usbekischer Minderheiten in den Nachbarstaaten, das im Vergleich zu den Nachbarn größere nationale Selbstbewußtsein und der zügigere Aufbau nationaler Streitkräfte tangieren die übrigen zentralasiatischen GUS-Staaten.<sup>7</sup>

Usbekistan nimmt eine exponierte Stellung in der regionalen Sicherheitspolitik ein, besonders in Hinsicht auf die benachbarten Problemländer Tadschikistan und Afghanistan.<sup>8</sup> Eine Art Dominotheorie in Hinsicht auf Destabilisierungsgefahren in der südlichen GUS sieht Usbekistan als Kernstück im regionalen Sicherheitsgefüge an, und in diesem Zusammenhang wird dann auch die Entwicklung des Islam als ein sicherheitspolitisches Problem analysiert. In dieser Perzeption spannt sich ein Krisenbogen religiöser und ethnischer Unruhe von Afghanistan über Tadschikistan bis nach Usbekistan hinein und macht die Stabilität dieses Landes zur Schicksalsfrage für die ganze Region. Die relativ erfolgreiche Stabilisierungspolitik der Regierung wird deshalb international gelobt, ihr autoritärer Charakter dabei in Kauf genommen.

Aus dem Staatsterritorium Usbekistans hebt sich das Ferganabecken als eine Subregion hervor, der in Hinsicht auf ethnopolitische und soziale Stabilität besondere Aufmerksamkeit gebührt. Sie liegt in einer Ausdehnung von 200 x 100 km in einem Vorgebirgsland am oberen Syr-Darja. Hier leben rd. 14 Mio. Menschen in dem am dichtesten besiedelten Teil Mittelasiens. Es ist eine Zone alter Seßhaften-Kultur, in der heute wichtige Industriestandorte der Republiken Usbekistan, Kirgistan und Tadschikistan liegen. Usbekistan (30% seiner Bevölkerung lebt hier) hat den größten Anteil an dem Gebiet, in dem ethnische Gemengelagen, Bodenknappheit, hohe Arbeitslosigkeit und ökologische Probleme eine Krisensituation schaffen. 1989-90 machte diese Region Schlagzeilen durch interethnische Konflikte. 1991-92 war hier im Zusammenhang mit den politischen Wirren in Tadschikistan und Fluchtbewegungen aus dem unruhigen Nachbarland eine Situation entstanden, die von der Regierung in Taschkent als bedrohlich wahrgenommen wurde. Muslime hatten sich damals offen mit den Behörden angelegt. Die Stadt Namangan trat dabei in den Mittelpunkt diesbezüglicher Berichte.<sup>9</sup> Hier hatte sich im Herbst 1991 eine islamische Bewegung namens "Adolat" (Gerechtigkeit) mit 8.000-10.000 Mitgliedern gebildet, die gegen wachsende Unmoral und Kriminalität agierte und den Vollzug der Schari'a forderte. Ihre Mitglieder kamen aus dem Mahalla-Milieu Namangans und aus den anliegenden Ortschaften, überwiegend Männer zwischen 16 und 45 Jahren. In einer "Islamischen Volksbewegung Turkestan", deren Wirkungskreis sich ebenfalls auf das Ferganatal beschränkte, verbanden sich für die Regierung gleich zwei verdächtige Ideologien: Panturkismus und Islamismus. Ihre Mitgliederzahl wurde 1992 auf einige Tausend geschätzt.

Präsident Karimow kam im Dezember 1991 nach Namangan und hörte sich die Forderungen der islamischen Dissidenten an, die auf eine weitreichende Islamisierung Usbekistans mit der Priorität der Schari'a hinausliefen. Er versprach eine Prüfung der Anliegen. Als auch noch andere islamische Bewegungen wie die Organisation "Tauba" (arab. Reue) sich radikalisierten, schlug

<sup>5</sup> Zur Geschichte dieser Integrationsbemühungen siehe O. Maklina, Integracionnyye tendencii nabirajut silu, in: Afrika i Azija segodnja, #, 1996, S. 7-13.

<sup>6</sup> Arthur Bonner, Islam and the State in Central Asia. A Comparative Essay, in: Central Asia Monitor, 6/1995, S. 27-37, hier S. 28.

<sup>7</sup> Siehe Interview mit der kirgisischen Außenministerin Otunbaeva in Ežednevnaia gazeta, 5/8.-14.2.1996, S. 2.

<sup>8</sup> Roger D. Kangas, Taking the Lead in Central Asian Security, in: Transition, 3 May 1996, S. 52-55.

<sup>9</sup> Rückkehr des Islams im usbekischen Ferganatal, NZZ, 1.2.1995.

der Staat 1992 mit Verhaftungen zurück.<sup>10</sup> Heute gelten diese Bewegungen als zerschlagen. Islamische Aktivisten wurden seitdem vor Gericht gestellt, teilweise unter konstruierten strafrechtlichen Vorwänden.<sup>11</sup>

Im Ferganatal waren angeblich schon seit den sechziger Jahren islamische Erweckungsbewegungen außerhalb des staatlich kontrollierten Religionssektors aufgetaucht. In der Umbruchsituation vom Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre wurden solche Bewegungen politisiert. Die 1990 gegründete unionsweite "Islamische Partei der Wiedergeburt" (IPW)<sup>12</sup> fand hier lokalen Rückhalt. Die Entwicklung einer Republikfiliale wurde aber von den Behörden unterbunden.<sup>13</sup> Umfragen in der Bevölkerung zeigten im Juli 1993, daß 99% der Befragten die Partei entweder nicht kennen wollten oder ihr nicht vertrauten. Dagegen hatten im Januar 1992 noch 57% der Respondenten der IPW ihr Vertrauen ausgesprochen; im März 1993 war ihr Anteil bereits auf 19% gesunken.<sup>14</sup> Offenbar hatten die staatlichen Maßnahmen gegen die Partei Einfluß auf die Meinung der Bevölkerung gezeigt, ebenso in bezug auf inkriminierte politische Parteien wie "Birlik" und "Erk". Hört man sich in Usbekistan diesbezüglich um, bekommt man immer wieder zu hören, daß es sich bei den Aktivisten dieser Parteien um "Hitzköpfe", "Extremisten", "Störenfriede" gehandelt habe.

Islamische Aktivisten wurde seit den achtziger Jahren von den Sowjetbehörden stereotyp als "Wahhabiten" bezeichnet und dadurch mit der in Saudi-Arabien im 18. Jahrhundert entstandenen Staatsreligion in Verbindung gebracht, einer besonders puritanischen Variante des Islam und

---

<sup>10</sup> Zu den Ereignissen im Ferganatal 1991-92 siehe A. Abduvakkitov, Independent Uzbekistan. A Muslim Community in Development, in: Michael Bourdeaux, The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia, M.E. Sharpe, New York u.a., 1995, S. 296f.

<sup>11</sup> Der Führer der usbekischen IPW, Abdullah Utajew, gilt seit 1992 als "verschwunden". Unlängst verschwand ebenfalls ein lokaler religiöser Führer, der Vorsteher der Hauptmoschee von Andischan, Abdulwali Qori, nachdem er auf dem Flughafen von Taschkent am 29. August 1995 vom Sicherheitsdienst festgenommen worden war. Danach galt der Imam der Taschkenter Tughtaboj-Moschee, Obidchon Nasarow, als der letzte Vertreter einer unabhängigen Geistlichkeit. Er verweigerte die Zusammenarbeit mit dem Muftiat und den staatlichen Religionsbehörden und wurde schließlich zusammen mit einigen anderen Taschkenter Imamen abgesetzt, was Unruhe in der Gemeinde hervorrief (Albert Musin in NG, 6.3.1996, S. 3). Muhammad Solih gab kürzlich in einem Artikel der Exil-Oppositionszeitung "Erk" die Zahl der derzeit inhaftierten Geistlichen mit vierzig Personen an (Erk, Nr. 119, 1996, S. 2).

<sup>12</sup> Zu dieser Partei siehe Uwe Halbach, Islam in der GUS: Eine Wiedergeburt? Bericht des BIOst, 25/1996, S. 28f.

<sup>13</sup> Am 26. Januar 1991 fand eine regionale Parteikonferenz in Taschkent statt, auf der die Schaffung einer republikbezogenen Parteistruktur beschlossen wurde. Staatliche Sicherheitskräfte sprengten die Konferenz und verhafteten einige Delegierte. Um die Führung der IPW Usbekistans stritten regionale Fraktionen aus Taschkent, Namangan und Kokand. Als "Amir" der Partei wurde Abdullah Utajew, ein islamischer Aktivist aus der Region Surchandarja, gewählt. Die IPW sah ihre Chance auf Legalisierung gekommen, als Präsident Karimow nach Studentenunruhen in Taschkent Anfang 1992 zum Dialog mit allen politischen Kräften aufrief. Sie reichte die für die Registrierung erforderlichen Dokumente bei den dafür zuständigen Behörden ein und konnte die erforderlichen 3.000 Unterschriften aufbringen. Doch statt des Dialogs mit der Opposition ging die Regierung zur Repression über. Auf einer Versammlung ihrer Führer entschied die regionale IPW, in den Untergrund zu gehen. Ihr bisheriger Vorsitzender Utajew wurde im Dezember 1992 verhaftet und danach nicht mehr gesehen. Das Programm der IPW Usbekistans setzte den Hauptakzent auf religiöse Volksaufklärung und auf den Kampf gegen Sittenzerfall, Kriminalität und andere Mißstände. Die Partei-Ideologie bot mit ihrer Negation der alten Machtverhältnisse und ihrer Orientierung auf eine islamische Ordnung ein ideologisches Gemisch aus Antikommunismus, Traditionalismus, Reform, aus islamischen und demokratischen Parolen, wie es typisch für nonkonformistische Islambewegungen in der GUS war. Vgl. A. Abduvakhitov, Islamic Revivalism in Uzbekistan, in: D. Eickelman (Hrsg.), Russia's Muslim Frontiers, Indiana University Press 1993, S. 96f.

<sup>14</sup> Roger Kangas in Transition, 29 December 1995, S. 21.

einem Modell, auf das sich der moderne islamische Fundamentalismus bezieht.<sup>15</sup> Alle diese nonkonformistischen Strömungen, die eines gemeinsam hatten, nämlich die staatliche Religionsnomenklatur in Frage zu stellen, bildeten aber noch keine geschlossene, organisierte Front des "islamischen Fundamentalismus", wie sie in westlichen und russischen Kommentaren beschworen wurde. Über die Mitgliederzahlen dieser Gruppierungen gibt es keine präzisen und verlässlichen Angaben; um organisierte Massenbewegungen mit republikweitem Wirkungskreis handelte es sich nicht. In Usbekistan hatten Islambewegungen lokalen Charakter und stellten eine Art "Enklaven-Islamisierung" dar, wobei in den Quellen immer wieder Namangan, Andischan und andere Teile des Ferganabeckens genannt werden.

Die Regierung benutzte die Eindämmung des "islamischen Fundamentalismus" als ein Hauptargument zur Legitimierung strikter staatlicher Maßnahmen und der vorläufigen Einschränkung politischer Freiheitsrechte. Der Bürgerkrieg im benachbarten Tadschikistan und die Nähe des Iran und Afghanistans ließen jede Tendenz, die über den staatstreuen offiziellen Islam und den reinen Volks- und Brauchtumsislam hinausging, als gefährlich erscheinen. Ein usbekischer Religionsexperte schilderte die Entwicklung des Islam an der Wende von der sowjetischen zur Unabhängigkeitsperiode so: Islamischer Aktivismus nimmt zu, besonders unter jungen Leuten; religiöse Erweckungsbewegungen werden durch wachsende soziale und wirtschaftliche Probleme besonders in den Städten stimuliert; die Bewegungen sind noch weitgehend gewaltfrei, können aber durch wachsende Verunsicherung bei der Transformation oder durch repressive Maßnahmen der Regierung radikalisiert werden.<sup>16</sup>

Präsident Karimow war sich darüber im klaren, daß ein Prozeß "nationaler Wiedergeburt" in Usbekistan am Islam nicht vorbeigehen konnte. Er zeigte der staatstreuen Geistlichkeit sein Wohlwollen, pries sie als Hüter von Moral und Ordnung<sup>17</sup> und unterstützte eine systemkonforme nationale "islamische Wiedergeburt". Diese wurde von der Erinnerung an das islamische Erbe Mawarannahrs bestimmt, an Perioden mittelasiatischer Hochkultur des Mittelalters und besonders an die Herrschaft der Timuriden (14.-15. Jahrhundert). Die Rückbesinnung auf den "Amir Temur" (Timur Lenk) und seine wissenschafts- und kulturbeflissenen Nachfolger<sup>18</sup> wurde zum Brennpunkt einer "nationalen Wiedergeburt" mit islamischem Kulturhintergrund. Man entwarf das Bild eines spezifisch mittelasiatischen Islam, der mit weltlicher Staatsgewalt stets vereinbar war und nie nach einem revolutionären "islamischen Staat" gedrängt hatte.<sup>19</sup> Gleich nach seiner Wahl zum Präsidenten machte Islam Karimow zwei zentrale muslimische Festtage, kurban bairam ('id-al-qurban) und uraza bairam ('id-al-fitr), zu gesetzlichen Feiertagen. Die Regierung ließ im September 1994 beim 675. Jahrestag der Geburt Bahauddin Naqshbands den Sufi-Meister als großen Ahnen Usbekistans feiern. Insgesamt nutzte sie das islamische Erbe Mittelasiens recht geschickt als patriotismusbildendes Element in bezug auf einen modernen usbekischen Nationalstaat aus, griff dabei auf den islamischen Begriff "vatan" zurück, der den Patriotismus religiös begründet.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Zu dieser fragwürdigen Etikettierung vgl. U. Halbach, Islam in der GUS. Eine Wiedergeburt?, Bericht des BIOst, 25/1996, S. 31f.

<sup>16</sup> A. Abduvakhitov, Islamic Revivalism in Uzbekistan, in: D.F. Eickelmann (ed.), Russia's Muslim Frontiers, Indiana University Press 1993, S.89.

<sup>17</sup> Zum Islam und zur Islampolitik in Usbekistan siehe Tatjana Ganda, Der Islam in Usbekistan, in: Glaube in der 2. Welt, Zollikon, 2, 1994, S. 23-31; R. Hanks, The Islamic Factor in Nationalism and Nation-Building in Uzbekistan, a.a.O.

<sup>18</sup> Stephen Hegarty, The Rehabilitation of Temur: Reconstructing National History in Contemporary Uzbekistan, in: Central Asia Monitor, 1, 1995, S. 28-35.

<sup>19</sup> Jakov Umanskij, Aleksej Arapov, Svetiskij izlamizm. Variant Uzbekistana, in: Svobodnaja Mysl', 7, 1995; dieselben und Akmal Saidov, Svetiskij put' v ducho islamskoj kul'tury. Razmyšlenija, Taškent 1995.

Insbesondere zu Beginn der staatlichen Unabhängigkeit verfolgte die Regierung einen Kurs, der als "islamischer Frühling" bezeichnet wurde. Offiziell wurde der Islam in den Dienst der nachsowjetischen Staats- und Nationsbildung gestellt. So hieß es zum Beispiel in einer Schrift des Präsidenten von 1992 mit dem Titel "Der Weg Usbekistans zur Wiedergeburt und zum Fortschritt": "Der Islam ist der Glaube unserer Väter, unser Gewissen, das Wesen unserer Existenz... Bei der Bestimmung der Innen- und Außenpolitik unserer Republik wird der Islam eine führende Rolle spielen."<sup>20</sup> Dabei betonte Karimow die ethische Funktion der Religion, auf die man besonders in einer schwierigen Übergangsphase mit ihren riskanten sozialen und psychologischen Auswirkungen nach Jahrzehnten antireligiöser Politik angewiesen sei.

Die Nutzung islamischer Symbolik für die Staats- und Nationsbildung ging mit strikter Abgrenzung gegenüber jeglicher Tendenz eines politischen Islam einher. Wo solche sichtbar wurden, setzte die Regierung ein klares Feindbild, in das dann auch nichtislamische Oppositionerscheinungen einbezogen wurden. Das betraf Parteien und Bewegungen wie "Birlik" und "Erk". Ihnen wurde im Widerspruch zu ihrer säkularen, nationalistischen Programmatik der Vorwurf gemacht, die "islamische Karte" zu spielen, um die Bevölkerung aufzuwiegeln.<sup>22</sup>

In der nachsowjetischen Verfassung Usbekistans von 1992 wird der "weltliche Staat" zwar nicht wörtlich erwähnt, aber von mehreren Artikeln untermauert: so von Art. 12 (keine Staatsideologie), Artikel 18 (Gleichheit vor dem Gesetz ohne Ansehen u.a. der Religion), Art. 31 (Freiheit, jegliche Religion oder keine Religion zu bekennen), Art. 57 (Verbot religiöser Parteien). Die Trennung von Religion und Staat vollzieht auch das Gesetz "Über Gewissensfreiheit und religiöse Organisationen" vom 14. Juni 1991, das erstmals Religionsunterricht, Eigentum und Vermögen religiöser Institutionen und den Neubau von Moscheen legalisierte.

Aus demoskopischen Ermittlungen geht ein widersprüchliches Bild über die Religiosität der Bevölkerung hervor. In sowjetischer Zeit schwankten diesbezügliche Angaben zwischen einem sehr hohen und einem niedrigen Anteil an "wirklich Gläubigen".<sup>23</sup> In nachsowjetischer Zeit wurde der Eindruck der religiösen Wiedergeburt von dem Erscheinungsbild geprägt, das sich im Ferganatal bot. Folgt man jedoch jüngeren demoskopischen Ermittlungen, dann zeigt sich ein differenzierteres Bild. Im Sommer 1993 bezeichneten sich in einer demoskopischen Untersuchung 54% der befragten Usbeken als "Gläubige", zeigten aber nur geringe Kenntnisse der Grundlagen des Islam. Bei den befragten Russen in der Republik lag die Quote in Bezug auf ihre Glaubensgemeinschaft bei 42%. Bei den Muslimen fiel die starke regionale Varianz auf: 75% der Respondenten aus dem Ferganatal bezeichneten sich als "praktizierende Gläubige", aber nur 25% der befragten Taschkenter und nur 20% der Respondenten aus westlichen Landesteilen. Der Aussage "Im Islam kann man die Lösung für viele Probleme Usbekistans finden" stimmten die Hälfte der Befragten bei einer Meinungsumfrage vom September 1994 zu.<sup>24</sup> Wurde das Bild radikaler Islambewegungen im Ferganatal vor allem von Muslimen jüngerer und mittlerer

<sup>20</sup> Shahram Akbarzadeh, Nation-building in Uzbekistan, in: Central-Asia Survey, 15 (1) 1996, S. 23-32, hier S. 23f.

<sup>21</sup> Islam Karimov, Usbekistan's path to renewal and progress, Russian Information Agency Novosti, Moscow 1992, S. 11f.

<sup>22</sup> Die Beziehung zwischen Birlik und IPW waren komplex. Birlik-Führer behaupten, die IPW-Agenda nicht zu unterstützen. Sie verteidigen aber das Recht auf Meinungsfreiheit auch für islamische Parteien. Einer der Gründe für die Kriminalisierung ihrer Bewegung sehen Birlikführer in der von den Behörden vermuteten Zusammenarbeit mit der IPW. Dabei wird eine Parallele zu dem Verhältnis zwischen Demokraten und Islamisten in Tadschikistan gezogen. "Die Anhänger von Birlik und Erk haben zwar den Islam offiziell nicht auf ihre Fahnen geschrieben, aber sie haben inoffiziell in ihrem Kampf gegen die Regierung den Islam instrumentalisiert. Sie haben versucht, die Massen im Namen des Islam aufzuwiegeln." Zit. bei Jakov Umanskij, Aleksej Arapov, a.a.O., S. 110.

<sup>23</sup> Siehe U. Halbach, Islam in der GUS. Eine Wiedergeburt?, in: Berichte des BIOst, 25/1996, S. 15.

Altersgruppen geprägt, dominierten unter den "praktizierenden Gläubigen" bei Meinungsumfragen von 1993 und 1994 eindeutig die älteren Jahrgänge (39% der 29-39jährigen, 47% der über 50jährigen, 65% der über 60jährigen).<sup>25</sup>

Eine Umfrage im Juni-Juli 1993 testete "multiple identity". Aus ihren Ergebnissen ging eine nur relative Bedeutung der Glaubensgemeinschaft hervor, die verabsolutierende Aussagen über den "religiösen Faktor" in Mittelasien widerlegen. Die Respondenten in Usbekistan (Usbeken und Russen) identifizierten sich in erster Linie mit ihrer Familie (66%), ihren Nachbarn (40%) und der Mahalla, der Nachbarschaftsgemeinde (36%), ihren Verwandten (35%) und erst danach mit "Menschen gleichen Glaubens" (10% aller Respondenten, 13% der Usbeken).<sup>26</sup> Freilich sind die hier bevorzugten Kollektive von religiösen Traditionen mitgeprägt und stellen keine strikte Alternative zur "Glaubensgemeinschaft" dar.

Roger Kangas unterscheidet in einer Analyse mit dem Titel "The three faces of Islam in Uzbekistan" 1. den öffentlichen, gemeindehaften Islam (Public Islam), der auf der Mahalla und einem in Usbekistan stark ausgeprägten "network of communal hierarchies" basiert, 2. den offiziellen Islam der Geistlichen Verwaltung der Muslime Mawarannahrs und die staatliche Religionspolitik und 3. nonkonformistische Islambewegungen.

Eine exakte Abgrenzung ist allerdings nicht möglich. So geriet z.B. die Leitung des offiziellen Islam in den Verdacht, mit Tendenzen des nonkonformen Islam zu sympathisieren. Seit 1988 stand der Mufti Mamajussupow an der Spitze der Geistlichen Verwaltung und repräsentierte eine neue Generation der offiziellen Geistlichkeit. 1990 beschränkte sich das Taschkenter Muftiat auf das Territorium Usbekistans, auf die "Geistliche Verwaltung der Muslime Mawarannahrs". Die Änderung der staatlichen Politik gegenüber diesem Republik-Islam hatte das Muftiat zu einer mächtigen Organisation gemacht, die enorme Geldsummen verwaltete. In seinen Reihen kam es zu Machtkämpfen und zu Palastrevolten gegen das Oberhaupt. Dabei wurde der Mufti von Präsident Karimow unterstützt. Doch im April 1993 ging Karimow selber mit dem Vorwurf auf Mißwirtschaft gegen Mamajussupow vor. Martha Brill-Olcott und andere Beobachter sehen einen politischen Zusammenhang.<sup>27</sup> Sein Nachfolger an der Spitze der Geistlichen Verwaltung der Muslime Mawarannahrs wurde der bisherige Hauptimam der Region Buchara, Muchtardjan Abdullajew.<sup>28</sup> Er gilt als Vertreter eines moderaten Islam mit großem Schülerkreis und einem gewissen Einfluß auf sogenannte "wahhabitische" Kreise.

Die Regierung betont zwar die historische, kulturelle und moralische Bedeutung des Islam und fördert ihn als patriotismusbildendes Element, stellt Usbekistan aber als ein multikonfessionelles Land mit religiöser Toleranz dar. Der Staat habe sich für religiöse Organisationen eben deswegen

---

<sup>24</sup> Steven A. Grant, Faith in Central Asia: Kazakhstan, Uzbekistan and Islam, USIA Opinion Analysis, 14 February 1995; zit. in Roger G. Kangas, The three faces of Islam in Uzbekistan, in: Transition, 29 December 1995, S.17-21, S.19.

<sup>25</sup> Nancy Lubin, Central Asians Take Stock: Reform, Corruption, and Identity, Washington, D.C.: USIP 1995, S.15ff.; Roger Kangas, a.a.O., S. 19.

<sup>26</sup> Nancy Lubin, Islam and Ethnic Identity in Central Asia, in: M. Mesbahi, a.a.O., S.

<sup>27</sup> Teile des usbekischen Klerus sollen das Oberhaupt der tadschikischen Geistlichkeit, Qadi Akbar Turadshonzoda, verteidigt haben, der zum prominentesten Exponenten im regierungsfeindlichen Lager in Tadschikistan geworden war und die Einrichtung einer usbekischen IPW angeregt hatte. Dabei war die Position Mamajussupows gegenüber der IPW bislang negativ. Dennoch wurden ihm Sympathien für den "Fundamentalismus" unterstellt. Gelder sollen aus religiösen Fonds Usbekistans an die islamische Opposition in Tadschikistan geflossen sein. Mamajussupow begab sich nach seiner Entmachtung nach Saudi Arabien. Martha Brill Olcott, Islam and Fundamentalism in Central Asia, in: Ro'i, Muslim Eurasia, S. 28ff. A. Abduvakhitov, Independent Uzbekistan. A Muslim Community in Development, in: Bourdeaux, Politics of Religion, a.a.O., S. 293-306, 296.

besonders zu interessieren, teilte dem Autor ein Berater des Präsidenten in Religionsfragen mit, weil er die Gewissensfreiheit garantiert und den Frieden zwischen den Konfessionen wahrt. Heute sind laut Auskunft des Rates für Religionsfragen 19 Glaubensgemeinschaften in dem Land registriert. Im Oktober 1995 fand eine dreitägige Konferenz in Taschkent unter dem Motto "Unter einem gemeinsamen Himmel" mit Delegationen aus den verschiedenen Glaubensgemeinschaften statt. Daß die heutige Machtelite Einsicht in die empfindlichen multikulturellen Verhältnisse ihres Landes zeigt, geht aus vielen Verlautbarungen hervor. Der Regierung werden international Erfolge bei der Wahrung ethnopolitischer Stabilität bescheinigt. Aber mit der Kontrolle über die Glaubensgemeinschaften verfolgt sie zweifellos auch das Ziel des Selbstschutzes. Denn nach den Repressionen gegen die Oppositionsgruppen vom Ende der Sowjetperiode hätte sich ein Gegengewicht zu ihr theoretisch nur noch in den Moscheen bilden können. 1994 und 1995 legalisierte die Regierung einige Parteien einer "konstruktiven Opposition", um den Anschein eines politischen Pluralismus zu wahren und zwischen sich und der angeblichen Gefahr des Islamismus eine politische Pufferzone zu errichten.

Laut Auskunft des Religionsrates gab es 1995 4.534 Moscheen.<sup>29</sup> Zu Beginn der Revision sowjetischer Religionspolitik 1989 waren nur 85 "arbeitende Kultstätten" in dem Land registriert. Auffallend deutlich vollzieht sich der Neubau von Mahalla-Moscheen. Auch im modernen Stadtbild Taschkents ist diese "Wiedergeburt" von unten, aus der Mitte der Gesellschaft, wahrnehmbar, ebenso wie in den meisten Städten die Vermehrung islamischer Bildungseinrichtungen (Medresen, islamische Kulturzentren u.a.). Trotz der betonten Trennung von Religion und Staat scheint die Regierung diesen Prozeß auch materiell zu unterstützen. Dasselbe gilt für die in den letzten Jahren gestiegenen Pilgerfahrten nach Mekka. Kürzlich lobte der Mufti den Präsidenten in überschwänglicher Weise für seine Unterstützung der Hadsch.<sup>30</sup>

## Tadschikistan

In Tadschikistan konnte der Staat kaum zum Träger der kulturellen und nationalen Wiedergeburt werden. Die staatlichen Strukturen zerbrachen hier in einem Bürgerkrieg, der 1992 das Land erschütterte und bis heute nachwirkt.<sup>31</sup> Erst nach den - alles andere als demokratischen - Präsidentschaftswahlen im November 1994 zeichnete sich eine allmähliche staatliche Stabilisierung ab, bei der das Regime unter Emomali Rachmonow den nationalen Zusammenhalt der Tadschiken beschwor.<sup>32</sup> Auch westliche Beobachter verzeichneten gewisse Fortschritte bei der Institutionenbildung in dem leidgeprüften Land. 1996 erlitt dieser Prozeß aber Rückschläge durch Unruhen und Meutereien in einigen Provinzen, zuletzt auch in der bislang stabilen Nordprovinz, und neue Offensiven der Opposition.

Zu lange hatte es der Regierung an Bereitschaft gefehlt, eine politische und nicht nur militärische Auseinandersetzung mit ihren Gegnern zu führen. Ihr war es gelungen, ihren Kampf gegen die Opposition als einen Zivilisationskrieg darzustellen, in dem laut russischem Fernsehkommentar "mittelalterlicher Obskurantismus, repräsentiert vom islamischen Fundamentalismus, und die

<sup>28</sup> Abdullajew wurde 1928 in Buchara geboren, absolvierte nach achtjährigem Studium 1956 die Mir-i-Arab Medrese in Buchara, 1963 die Schari'a-Fakultät der Universität von Damaskus. Im Mai 1993 übernahm er das Amt des Mufti und Leiters der Geistlichen Verwaltung der Muslime Mawarannahrs. Er spricht usbekisch, russisch, arabisch, türkisch und persisch. Er ist verheiratet und hat zehn Kinder. Quelle: Dmitry A. Trofimov, Islam in the Political Culture of the Former Soviet Union, Hamburger Beiträge zur Friedensforschung und Sicherheitspolitik, Heft 93, Oktober 1995, S. 21.

<sup>29</sup> Gespräch mit dem ersten stellv. Direktor des Rates für Religionsangelegenheiten in Taschkent im Oktober 1995.

<sup>30</sup> Muborak hadž zizarati juksak savijada utadi, in: Halk suzi, 8.3.1996.

Idee des Fortschritts und der demokratischen Entwicklung der Gesellschaft" miteinander im Streit liegen.<sup>33</sup> Dabei gewann sie Rußland als ihre Schutzmacht und gab dafür ein gewaltiges Stück "nationaler Souveränität" preis.

Die Mitwirkung eines politisierten Islam in den tadschikischen Machtkämpfen ist nicht zu bestreiten. Die Reduktion der Konflikte auf die ideologische Auseinandersetzung zwischen "Islamisten" und "Kommunisten" und der tadschikischen Tragödie auf die "fundamentalistische Bedrohung" ist dennoch eine grobe Vereinfachung und Verzerrung, die dem komplexen Konfliktgeschehen und seinen Ursachen nicht gerecht wird.

Sowjetische Quellen hatten Tadschikistan seit den siebziger Jahren als diejenige Unionsrepublik angeführt, in der sich die religiöse Tradition des Islam am stärksten behauptete.<sup>34</sup> Geistliche Schichten aus vorsowjetischer Zeit konnten teilweise ihren Einfluß bewahren; religiöse Autorität wurde in bestimmten Familien tradiert. Die Bewahrung des Islam hatte viel mit der Nutzung traditioneller Kommunikationsformen zu tun, die in Tadschikistan besonders ausgeprägt sind.<sup>35</sup>

Der Islam ist aber in unterschiedlichen Regionen des Landes unterschiedlich ausgeprägt - mit lokalem Rückhalt für eine islamisch begründete Opposition gegen die Machteliten in Regionen wie dem Garmtal (Karategin), der Südprovinz Kurgan-Tjube und anderen Landesteilen, die vom Zugang zur politischen Macht in sowjetischer Zeit weitgehend ausgeschlossen oder von der Gewalt sowjetischer "Modernisierung" in besonderer Weise betroffen waren, und einem staatskonformen Islam in machtbeteiligten Regionen wie der Nordprovinz Chodschent/Leninabad und der Südprovinz Kuljab. Dies ist freilich nur eine grobe Untergliederung; bei näherem Hinsehen kommen kompliziertere Gemengelagen zum Vorschein.

Das Territorium des heutigen Tadschikistan gehört zu den am frühesten zum Islam bekehrten Teilen Zentralasiens. Hier dominierte der Islam bereits gegen Ende des 8. Jahrhunderts in der lokalen Bevölkerung. Im 10. Jahrhundert wurde er zur Staatsreligion unter der Dynastie der Samaniden, mit der heute das Bewußtsein einer ersten staatlichen Manifestation des tadschikischen Ethnos verknüpft wird. Die iranischen Tadschiken sind wie ihre turksprachigen Nachbarn Sunniten der hanefitischen Richtung, jener Rechtsschule (maddhab), die als flexibel und relativ "liberal" gilt. Sie sind also keine Schiiten, wie ihre ethnischen und sprachlichen Verwandten, die Iraner. Eine schiitische Minderheit Tadschikistans entfällt auf die Ismailiten im östlichen

<sup>31</sup> Zum tadschikischen Bürgerkrieg siehe: Astrid von Borcke, Der tadschikische Bürgerkrieg: Lokale Tragödie oder geopolitische Herausforderung? Berichte des BIOst, 19, 1995; Walentin Buschkow, Tadschikistan vor dem Bürgerkrieg. Eine traditionelle Gesellschaft in der Krise, Berichte des BIOst, 26, 1993; derselbe, Politische Entwicklung im nachsowjetischen Mittelasien: Der Machtkampf in Tadschikistan 1989-1994, Berichte des BIOst, 4, 1995. Reinhard Eisener, Zum Bürgerkrieg in Tadschikistan, in: Osteuropa, 8, 1994, S. 776-790; Roland Götz, Uwe Halbach, Politisches Lexikon GUS, 3. Auflage 1996, S. 308-320; Paul Georg Geiß, Nationenwerdung in Mittelasien, Europäische Hochschulschriften, Bd. 269, Frankfurt/M. u.a. 1995, S. 169-172. H. Emadi, State, Ideology and Islamic resurgence in Tajikistan, in: Central Asian Survey, 4, 1994, S. 565-575. Oliver Roy, The Civil War in Tajikistan: Causes and Implications, United States Institute of Peace, Washington 1993; Barnett R. Rubin, The Fragmentation of Tajikistan, Survival, vol. 35, 14, Winter 1993-94, pp. 71-91; M. Olimov, Ob etničeskoj i konfessional'noj situacii v Tadžikistane, Vostok, 2, 1994, 79-88; J. Gankovskij, Sobytija v Tadžikistane i ich rezonans v mire, in: Konflikty i konsensus, 6/ 1995, S. 69-77.

<sup>32</sup> Sh. Akbarzadeh, Striving for Unity Over Regional and Ethnic Division, in: Transition, 26 May 1995, S. 53-56.

<sup>33</sup> Muriel Atkin, Islam as Faith, Politics, and Bogeyman in Tajikistan, in: Michael Bourdeaux (ed.), The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia, M.E. Sharpe, Armonk u.a. 1995, S.247-272.

<sup>34</sup> Siehe dazu Muriel Atkin, The Subtlest Battle. Islam in Soviet Tajikistan, Foreign Policy Research Institute Philadelphia 1989.

<sup>35</sup> Atkin, Islam as Faith..., a.a.O., S. 249.



Landesteil Berg-Badachschan, die sich aber von den iranischen Zwölferschiiten nicht zuletzt durch ihre Weltlichkeit unterscheiden und im Iran als häretische Sektierer gelten.

Bedeutung in der Religions- und Kulturgeschichte der Tadschiken erlangte der Sufismus, der die klassische tadschikisch-persische Literatur und mit ihr den kulturellen Kern des mittelasiatischen Islam prägte.<sup>36</sup> Er spielte eine Rolle bei der Bewahrung der Volksreligiosität in sowjetischer Zeit mit ihren teilweise vorislamischen Riten, der Heiligenverehrung und dem Wunderglauben. Der Sufismus spielte aber nicht die politische Rolle, die ihm gelegentlich zugeschrieben wurde, nämlich eine militant-antisowjetische.<sup>37</sup> Auch sein Organisationsgrad wurde häufig übertrieben dargestellt.

Der Islam wurde hier ebenso wie in anderen muslimischen Sowjetrepubliken aus dem öffentlichen Bildungswesen verbannt. Dennoch wurden viele Kinder von lokalen islamischen Autoritäten unterrichtet. "In den Dokumenten der Behörden waren nur ein Dutzend Moscheen registriert, aber es gab ihrer Hunderte. Man versammelte sich in Privathäusern, Teehäusern, Klubs, oftmals in den sog. "roten Ecken", wo das rituelle Gebet unter den Porträts der Klassiker des Marxismus-Leninismus verrichtet wurde."<sup>38</sup> Ende der achtziger Jahre zählte man in Tadschikistan über 1.500 sogenannte "nichtoffizielle Mullahs". Sie bildeten aber keine geschlossene islamische Opposition und hielten sich in ihrer Mehrheit von der Politik fern. Ihre Aktivitäten richteten sich auf den Erhalt der Traditionen und der islamischen Organisationen auf Gemeindeebene, der Sammlung von Geldern für den Bau von Moscheen.

Noch 1988 waren nur 17 offizielle Moscheen registriert, Mitte 1991 dagegen bereits 126 Hauptmoscheen, 2.800 kleinere Moscheen und Gebetshäuser und über 150 Koranschulen. Es wurden 120 muslimische Gemeinden registriert, davon nannten sich 50 "Gemeinschaften des reinen Islam", in denen die religiösen Vorschriften besonders genau beachtet wurden.<sup>39</sup> Der "offizielle Islam" konnte mit dem Ausbau der Religionsstrukturen in dieser Periode nicht Schritt halten. Ein Großteil der neuen Moscheen mußte mit nichtoffiziellen Geistlichen besetzt werden.

Die Zuordnung der "offiziellen Geistlichen" zu einem staatsstreuen und der "inoffiziellen" zu einem oppositionellen Islam wäre im Falle Tadschikistans nicht korrekt. In der offiziellen Geistlichkeit gab es prominente Kritiker des politischen Systems - allen voran ihr oberster Repräsentant Qadi Turadshon-zoda. Andererseits ergriffen in den politischen Kämpfen von 1991-92 Geistliche die Partei für die herrschende Bürokratie und wurden als "kommunistische Mullahs" bezeichnet, so Haidar Scharifow, der sich als Qadi von Kuljab gegen die sogenannte islamisch-demokratische Opposition stellte.

An der Wende zur staatlichen Unabhängigkeit gewann der nonkonformistische Islam als politische Bewegung an Kraft. Er gab nach Ansicht eines russischen Ethnologen und Landeskenners die Antwort der traditionellen Gesellschaft auf die Modernisierungskrise, auf die Transformation in der sowjetischen Periode mit ihren Umsiedlungsaktionen<sup>40</sup> und einer Industrialisierung, die von Gewalt am Bauerntum besonders in den südlichen Rayons des Landes begleitet gewesen war.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Aziz Nijazi, Islam v Tadžikistane, Rossija i musul'manskij mir, Nr. 10 (40), 1995, S. 51-56, zit. S. 52.

<sup>37</sup> Muriel Atkin, Islam as Faith, Politics, and Bogeyman in Tajikistan, a.a.O., S. 251.

<sup>38</sup> Ebenda.

<sup>39</sup> Aziz Nijazi, Islam v Tadžikistane, a.a.O., S. 53.

<sup>40</sup> Tausende Bergbauern aus Garm und Karategin waren zwischen den 30er und 60er Jahren gewaltsam in die Steppenzonen des Baumwollanbaus in die Provinzen Kuljab und Kurgan-Tjube umgesiedelt worden.

<sup>41</sup> W. Buschkow, Tadschikistan vor dem Bürgerkrieg. Eine traditionelle Gesellschaft in der Krise, Bericht des BIOst; ders. (V.Buškov), Tadžikistan: tradicionnoe obščestvo v postindustrial'nom mire, Etnografičeskoe obozrenie, 4/1995, S. 89-95; I. Ermakov, D. Mikul'skij, Islam v Rossii i Srednej Azii, M. 1993, S. 236-268.

So rücksichtslos die sowjetische "Modernisierung" war, konnte sie doch weder flächendeckend noch tiefgreifend sein. Zur Besonderheit Tadschikistans gehört die Isolation bestimmter Landesteile, unter der sich eigentümliche lokale Verhältnisse konservieren konnten. Sie entsprach der Geographie und Bodengestalt, dem geringen Grad territorialer Geschlossenheit. So blieb z.B. die sogenannte Garmer Region in sowjetischer Zeit eine Oase muslimischer Subsistenzlandwirtschaft. Die Landgemeinde und die traditionelle Ethik blieben hier intakt. In Südtadschikistan unterhielten die in die Täler Zwangsumgesiedelten Verbindung zu ihren Landsleuten in den Gebirgsregionen; an den neuen Wohnorten verbanden sich Umsiedlergemeinden untereinander.

Die Regionen waren in den politischen Machstrukturen der Unionsrepublik ungleich repräsentiert: die Nordprovinz Chodschent/Leninabad als der eigentliche Machtträger, Kuljab als machtbeteiligte Region, die Garmer Rayons und die Pamirgebiete als unterprivilegierte Landesteile. Schon in den siebziger Jahren sollen in der Garmer Region und in den südöstlichen Landesteilen Tadschikistans Strukturen eines dissidentischen Islam entstanden sein. Aber sie trugen eher den Charakter religiöser Aufklärung als den politischer Agitation. Ihre Mitglieder wurden von den Behörden in den achtziger Jahren "Wahhabiten" getauft. Es war vor allem die Forderung der tadschikischen Islamaktivisten, rituellen Ballast abzubauen, der die Analogie mit der saudischen Staatsreligion suggerierte. Es entstanden religiöse Jugendbewegungen, wiederum besonders in den Regionen Südtadschikistans, in denen sich Zwangsumsiedler aus Garm oder Karategin befanden. Solche bislang zersplitterten Gruppen vereinigten sich und gaben 1983 als erstes Samizdat-Organ islamischer Richtung die Zeitung "Hidojat" (Rechtleitung) heraus.

In der Gorbatschow-Ära wurde der Horizont religiöser Volksaufklärung überschritten, hin zur politischen Aktion. Eine Gruppe religiöser Aktivisten mit Said Abdullo Nuri an der Spitze richtete einen kritischen Brief zur religiösen, kulturellen und politischen Situation an den 27. Parteikongreß der KPdSU. 1990 trat ein Teil von ihnen in die unionsweite IPW ein. 1991 standen dann ihre prominentesten Führer wie Muhammadscharif Himmatzoda und Dawlat Usmon an der Spitze der neugegründeten Republikfiliale, der IPWT.<sup>42</sup>

Die Organisationsstruktur der Partei war eng mit traditionellen gesellschaftlichen Strukturen verbunden. Auf dieser Ebene wurden die Moscheen zu Aktionszentren. Traditionell waren auch die innerparteilichen Kommunikationsformen. Auf allen Organisationsebenen war der "gaschtak" grundlegend. Darunter versteht man die Versammlung von Mitgliedern einer Nachbarschaftsgemeinde (Mahalla) oder einer Berufsgruppe nach bestimmten Ritualen, wobei die Mitglieder zur gegenseitigen Unterstützung im Alltag verpflichtet sind. Die Führungsschicht der IPWT entstammte teilweise traditionellen Ständen wie jenen Ischan-Familien, die den Sufismus tradierten.

In den Städten wurden die Mitglieder der IPWT aus mittelständigen Milieus rekrutiert: Händler, Gewerbetreibende, Handwerker, aber auch Ärzte und Ingenieure waren unter den Parteimitgliedern zu finden. Auf dem Land bezog die Partei ihre Mitglieder aus der einfachen bäuerlichen Schicht der "Dechkane". Die günstigsten Rekrutierungsfelder lagen dort, wo auf Umsiedlungsaktionen im Zusammenhang mit dem Baumwollanbau mit der Geschlossenheit der Dorfgemeinschaft reagiert worden war.

Die IPWT-Ideologie wurde als fundamentalistisch charakterisiert - dies aber in der Pauschalität, in der dieser Terminus häufig verwendet wird. Eine genauere Analyse zeigt Unterschiede zum islamischen Fundamentalismus im Nahen Osten. So beginnt für die tadschikischen Islamisten die

<sup>42</sup> Der Gründungskongreß (650 Delegierte) fand am 26.10.1991 im Palast der Politikwissenschaften in Duschanbe statt. Er wählte ein Präsidium aus 17 Leuten, zum Präsidenten Himmatzoda, zu seinem Stellvertreter Usmon. Kurz danach wird die IPWT offiziell im Justizministerium der Republik registriert. Zur Partei ausführlich D.V. Mikul'skij, Islamsjakaja partija vrozozdenija Tadžikistana, Vostok, 6/1994, S.47-58.

Verderbnis der islamischen Gemeinschaft nicht schon mit dem Ende des frühen Islam, sondern erst mit der Kolonialgeschichte. Die Überwindung dieser Deformation, die moralische Wiedergeburt auf islamischer Grundlage unter den Bedingungen nationaler Souveränität, deklarierte die IPWT als ihr Ziel; der politische Weg dorthin wird mit demokratischen Losungen markiert. Die Orientierungsgrundlagen sind nicht nur Koran und Sunna, sondern auch die Werke der mittelalterlichen Theologen und Philosophen Mittelasien. Für Dmitrij Mikul'skij ist die Bezeichnung "islamischer Fundamentalismus" nur mit großem Vorbehalt auf diese Partei anwendbar. Ihre Ideologie trägt eher traditionalistischen Charakter und rekurriert auf Geschichte und Kultur des islamischen Mittelasien. Die sozialen und politischen Zielvorstellungen richten sich nicht auf den "islamischen Staat", sondern auf eine Gesellschaft im Einklang mit dem Islam. Dabei entsteht kein scharfer Widerspruch zur weltlichen Gesetzgebung, sondern eine eigentümliche Mischung von Traditionalismus und Demokratie- und Souveränitätspostulaten, die aus der spätsowjetischen Periode von Glasnost' und Perestroika übernommen wurden.<sup>43</sup>

1991-92 verstärkte sich der Einfluß der IPWT in den oppositionellen Landesteilen. Die islamische Bewegung beteiligte sich an der Opposition gegen den Präsidenten Nabijew. Dabei arbeitete sie mit anderen politischen Oppositionskräften wie der Demokratischen Partei unter Schodmon Jussuf und der nationaldemokratischen Volksfront "Rastachiz" (Wiedergeburt) zusammen. Einige westliche Beobachter widersprechen dem später gezeichneten Bild, wonach die Opposition im wesentlichen aus "Islamisten" bestand.

Im Mai 1992 kam es zur Kollision mit Regierungstruppen und regimetreuen Milizen aus Kuljab. Die Situation sollte durch die Bildung einer Koalitionsregierung der nationalen Versöhnung entspannt werden, in die oppositionelle, darunter islamische Kräfte aufgenommen wurden.<sup>44</sup> Doch in die Amtszeit dieser Regierung, die von der alten Machtelite aus Nordtadschikistan durch Sezessionsdrohungen boykottiert wurde, fiel die Eskalation der Konflikte zum Bürgerkrieg. Er begann im Sommer durch Kämpfe zwischen gegnerischen Gruppen in Kurgan-Tjube und endete mit der Eroberung Duschanbes durch eine "prokommunistische" Volksfront aus Kuljab im Dezember 1992. Seine Nachwirkungen machen sich bis heute bemerkbar, denn er wurde mit einer unbeschreiblichen Grausamkeit geführt. Dabei haben sich auch die islamischen Kräfte in der Bevölkerung diskreditiert.

Nach dem Sieg der alten Machtelite und der Kräfte aus Kuljab, die fortan in der Regierung dominieren sollten, wurden nun die Anhänger der IPWT und anderer Oppositionsgruppierungen verfolgt. Oppositionelle Landesteile wurden militärisch bekämpft, teilweise aus der Luft bombardiert, Fluchtbewegungen in großem Umfang (rd. 75.000) nach Afghanistan ausgelöst. Dort wurden die Flüchtlinge in Lagern unter der Ägide afghanischer Mudschahedin-Gruppen militärisch ausgebildet und indoktriniert.

Die IPWT, in Tadschikistan nunmehr verboten, ging 1993 in der "Islamischen Bewegung der Wiedergeburt Tadschikistans" (Harakat-e-Nezhat-e-Islami-Tadjikiston) im Exil auf. Zum Führer dieser Bewegung wurde Said Abdullo Nuri. Es entstand eine Exilregierung unter dem Namen "Rat der Islamischen Wiedergeburt".

<sup>43</sup> D. Mikul'skij, Islamskaja partija vozroždenija Tadžikistana, in: Vostok, 6/1994, S. 47-58.

<sup>44</sup> Dawlat Usmon wurde stellvertretender Premierminister in der Koalitionsregierung, in der insgesamt acht Minister der "islamischen Opposition" angehörten. Er soll versucht haben, das Blutvergießen in Kurgan-Tjube zu beenden, und - im Widerspruch zu anderen Führern der IPWT - zur Versöhnung aufgerufen haben. Seine gesamte Familie fiel den Repressionen gegen oppositionelle Kräfte zum Opfer. Im Herbst 1991 riefen Islamisten in Karategin eine "Islamische Republik Garm" aus, die im Februar 1993 von Regierungstruppen liquidiert wurde.

Die Polarisierung in ein Regierungs- und Oppositionslager, der Bürgerkrieg, die anschließenden Repressionen gegen Personen bestimmter regionaler Herkunft und gegen "oppositionelle Landesteile" schufen ein Klima der Gewalt, in dem die "Islamisten" in Widerspruch zu ihren programmatischen Aussagen über den gewaltlosen Weg zu einer islamischen Gesellschaft gerieten. Analytiker wie Mikulskij und Buschkow weisen darauf hin, daß unter anderen Bedingungen die islamische Bewegung in Tadschikistan mit dem weltlichen Staat koexistiert hätte. Ihr Kampf hatte auf politischer Ebene die breitere Vertretung der unterprivilegierten Landes- und Bevölkerungsteile in den Machtstrukturen der Republik und darüber hinaus einen gesellschaftlichen Rahmen zum Ziel, in dem der Islam nach Jahrzehnten sowjetischer Religionsbekämpfung existieren konnte.

Selbst auf dem Höhepunkt des Bürgerkrieges hatte die Losung der "islamischen Republik" in Iran keine Anhänger gefunden - trotz der Episode einer "islamischen Republik Garm" 1992. In einer Meinungsumfrage äußerten sich 93% der Respondenten negativ zu dieser Perspektive, 64% bezeichneten den Islam allerdings als integralen Bestandteil der Geschichte und Kultur ihres Landes.<sup>45</sup> Gegenüber dem iranischen Modell hatten lokale Geistliche stets die Zuordnung Tadschikistans zum sunnitischen Islam hervorgehoben und auf die Unterschiede ihres Landes gegenüber der religiösen Situation des Iran hingewiesen. Qadi Turadshon-zoda wandte sich gegen iranische Missionsversuche und generell gegen iranischen Einfluß in Tadschikistan.<sup>46</sup>

Unter den innenpolitischen Bedingungen seit 1992 und im afghanischen Exil wurde die Bewegung aber radikalisiert und mit einem Kontingent von 8.000-12.000 Kämpfern zur Hauptkomponente der bewaffneten Opposition, die durch Angriffe auf russische Grenzschützer sich nun auch mit Moskau anlegte. Heute besteht die islamische Bewegung im wesentlichen aus drei Komponenten: aus einem radikalen Flügel um Said Abdullo Nuri, aus den Traditionalisten und aus der Umgebung des ehemaligen Qadi Akbar Turadshon-zoda, die vor dem Bürgerkrieg den offiziellen Islam in Tadschikistan repräsentiert hatte. Die überragende Persönlichkeit in diesem Feld ist Turadshon-zoda.<sup>47</sup> Im Oktober 1992 mußte er sein Amt aufgeben und sich ins Exil begeben. Heute beteiligt er sich als Repräsentant der Opposition an Verhandlungen mit Regierungsvertretern auf internationaler Ebene. Die Propagandatätigkeit des Kreises um Turadshon-zoda bestand in der Aufklärung über die Grundlagen des Islam und der islamischen Lebensweise, setzte allerdings einen deutlichen Akzent auf die politische Funktion des Islam. Sie enthielt aber auch den nationalen Appell, forderte die Tadschiken zum Zusammenhalt auf der Basis ihrer islamischen und persischen Kulturgrundlage auf und schärfte ihr Bewußtsein, daß diese tadschikische Kultur einen grundlegenden Bestandteil des islamischen Mittelasiens darstelle.<sup>48</sup>

1993 wurde als Oberhaupt des offiziellen Islam ein Mann eingesetzt, dem die theologische Bildung für dieses Amt fehlte und der dem Regime wohl gerade deshalb als geeignet erschien. Mufti

<sup>45</sup> Rossija i musul'manskij mir, 1994/6, S. 32.

<sup>46</sup> Vgl. Hanna Yousif Freij, State Interest vs. the Umma: Iranian Policy in Central Asia, in: Middle East Journal, vol. 50, no. 1, 1996, S. 71-83, hier S. 81.

<sup>47</sup> 1954 geboren, entstammt er einer Familie prominenter Führer des lokalen Nakschbandi-Ordens, studierte an den islamischen Hochschulen von Buchara und Taschkent und setzte seine Studien in Jordanien fort. Er wurde zum Qadi (Qazi-kolon) gewählt und stand damit an der Spitze des "offiziellen Islam" in Tadschikistan. In der Periode religionspolitischer Liberalisierung Ende der achtziger Jahre gründete er das Islamische Institut Tadschikistans. Als seine Hauptaufgabe sah er die Verbesserung der geistlichen Ausbildung an. Er plädierte zwar für eine Gesellschaft auf islamischen Grundlagen, stellte aber klar, daß die Voraussetzungen dafür in Tadschikistan erst in einem evolutionären Prozeß unter einer "demokratischen" Regierung erworben werden könnten. Das Qadijat wurde 1992 zum Hauptquartier der Opposition und Turadshon-zoda zu ihrer Integrationsfigur. Vor allem hier wurde die Verbindung von Islam und demokratischem Umbau betont. Der Qadi hatte Perestroika, Glasnost und Demokratisierung in Mittelasien gefordert und sich damit in Widerspruch zur kommunistischen und postkommunistischen Herrschaftselite gesetzt.

Fathullah Scharifzoda wurde außerhalb Tadschikistans bekannt, als er im Januar 1996 mitsamt seiner Familie ermordet wurde. Das brutale Attentat zu Beginn des Ramadan wurde in russischen und westlichen Medien sofort den "fundamentalistischen Rebellen" zugeschrieben. Einige Kommentatoren erhoben an dieser Schuldzuweisung Zweifel.<sup>48</sup>

Die Gleichsetzung der islamischen Opposition mit "militanten Fundamentalisten" und die Brutalisierung der politischen Auseinandersetzungen ließen ein Bild entstehen, das Tadschikistan als eine Bastion des fanatischen Islam präsentiert und seinen kulturellen Gegebenheiten kaum entspricht. Erstens ist der Islam auch hier nicht monolithisch. Zweitens trat er ursprünglich nicht als eine militante Kraft in die innenpolitischen Auseinandersetzungen ein. Drittens darf man die islamischen Sprechblasen, mit denen einige Oppositionsgruppen das politische Kampffeld betraten, ebenso wenig zum Nennwert nehmen wie die "demokratischen" oder nationalen, mit denen andere Gruppierungen sich kennzeichneten. Viertens ist der Islam nicht die einzige und ausschließliche Grundlage, an die die "Wiedergeburt" in Tadschikistan anknüpft. Hier spielen Schichten aus der vorislamischen Geschichte Mittelasiens ebenso eine Rolle, so die altiranischen Wurzeln, die Wiederentdeckung des Zarathustra-Kults, Erinnerungen an die alten Zivilisationen der Seidenstraßen.<sup>50</sup> In der nationalen Bewegung beim Zerfall der Sowjetunion wurde die Gleichsetzung von "Todshik" und "Farsi" (Persisch) betont und damit die Anknüpfung an das reichste literarische Erbe Mittelasiens verstärkt. Im September 1994 richtete Duschanbe eine 1.000-Jahrfeier des "Schah-Name" von Firdousi, des wohl bekanntesten persischsprachigen Werks, aus. Die Verbindung, die das Tadschikentum zum Iran aufweist, wurde im Westen sogleich auf angebliche Sympathien für die "Islamische Republik" bezogen. Sie gilt aber dem iranischen Kulturerbe, nicht dem islamistischen Staatsmodell Irans.

Die reichen kulturellen Ressourcen und das iranische Sonderbewußtsein der Tadschiken konnten bisher nicht zur Konsolidierung einer tadschikischen Nation genutzt werden. Die Besonderheit Tadschikistans besteht darin, daß der Islam hier weniger als in den Nachbarländern auf den Nationalstaat als eine wirksame Identifikationsgröße stößt, mit der er sich auseinanderzusetzen hat und die seinen Einflußbereich begrenzt. Es ist nach 1991 fraglich geworden, ob sich aus der 1929 gegründeten Sowjetrepublik Tadschikistan eine kohärente tadschikische Nation herausgebildet hat.

<sup>48</sup> "In the history of the Tajiks, their culture and spirituality are inseparably connected with Islam and a thousand-year-old Iranian cultural legacy also shared by modern Afghans, Iranians, and Tajiks. Their synthesis produced a golden age of theology, philosophy, literature, art and music in Mawarannahr, the historical name of Central Asia in the Middle Ages." Turadshon-zoda, in: R.Z. Sagdeev, S. Eisenhower (Ed.), Central Asia: Conflict, Resolution and Change, The Center for Post-Soviet Studies, December 1995, Chapter 18; Vgl. D. Mikul'skij, Ideologičeskie principy Turadžon-zoda i ego storonnikov, in: Rossija i musul'manskij mir II, 4 (34), 1995, S. 56-59.

<sup>49</sup> Der 60jährige Mufti war dem Regime offenbar nicht so dienstbar, wie seine Charakterisierung als "staats-treuer Geistlicher" in der Presse nahelegt. Ein letztes Interview mit ihm kommentierte eine russische Zeitung so: "In dem Gespräch wich Fathullah Scharifzoda mit Bedacht allen Fragen aus, die sich auf die Tätigkeit der heutigen Machthaber bezogen und ging nur äußerst lapidar auf sein Verhältnis zum Präsidenten Rahmonow ein... Nur ein Selbstmörder würde sich im heutigen Tadschikistan offene Kritik an den Machthabern leisten". Siehe Poslednee interv'ju glavy musul'man Tadžikistana, in: Segodnja, 25.1.1996, S. 7; auch: Oleg Panfilov in NG, 23.1.1996, S. 3. In den Kommentaren klingt der Verdacht an, daß das Attentat von Regierungskräften begangen wurde.

<sup>50</sup> Zur kulturellen Wiedergeburt in Tadschikistan siehe H. Emadi, State, Ideology and Islamic Resurgence in Tadjikistan, in: Central Asian Survey, 4, 1994, S. 565-575; Bert Fragner, Probleme der Nationswerdung der Usbeken und Tadschiken, in: A. Kappeler u.a. (Hrsg.), Die Muslime in Jugoslawien und in der Sowjetunion, Köln 1989, S. 19-35; derselbe, Die "Wiederentdeckung" des Persischen in Mittelasiens, in: Gottes ist der Orient. Gottes ist der Okzident, Festschrift für Abdoldjavad Falaturi, Köln 1991, S. 249-261; Shahin Bekhrah-dnia, The Tajik Case for a Zoroastrian Identity, in: Religion, State and Society, 1, 1994, S. 109-121.

Die politischen Rivalitäten teilen das Land nicht nur in ein Regierungs- und Oppositionslager. Auch das Regierungslager ist fragmentiert, was zuletzt im Februar 1996 durch lokale Rebellionen gegen den wachsenden Einfluß der Region Kuljab in der Staatsverwaltung deutlich wurde. Nach wie vor bedroht die zersplitterte Konfliktlandschaft nicht nur die Staatsbildung Tadschikistans, sondern die Stabilität in Zentralasien. Die Mitwirkung äußerer Akteure (Rußland, Usbekistan, Iran, Afghanistan, Pakistan) und die Internationalisierung der Konfliktregulierung im Rahmen der GUS und der Uno sowie die Einrichtung einer OSZE-Mission zeigen die überregionale Dimension an.

## Kirgistan

1991 sagte Präsident Akajew im Zusammenhang mit der außenpolitischen Orientierung Kirgistans und seiner Öffnung gegenüber der Außenwelt: "Wir werden Wirtschaftsbeziehungen mit allen Staaten des Westens und des Ostens unterhalten, die uns helfen wollen, unsere Wirtschaft zu vervollständigen, unser intellektuelles Potential zu stärken, unsere Spezialisten auszubilden." Dann fügte er hinzu: "Wenn z.B. Japan bereit ist, uns zu helfen, dann sind wir bereit, unsere Türen auch für den Schintoismus zu öffnen".<sup>51</sup> An der Aussage war insofern etwas dran, als tatsächlich seit Anfang der neunziger Jahre die verschiedensten Konfessionen und Sekten des Ostens und Westens in sowjetischen Nachfolgestaaten, besonders in Kasachstan und Kirgistan, missionarisch tätig wurden. Im April 1992 richteten kirgisische Muslime eine Petition an ihre Regierung, die Tätigkeit ausländischer Missionare auf dem Territorium der Republik einzuschränken. Bei Umfragen erklärten nicht nur in Kirgistan Muslime ihr Unbehagen am ausländischen Missionseifer. In einem Interview bezeichnete der Mufti von Kirgistan als ein Hauptproblem der geistlichen Verwaltung die Überschwemmung seines Landes mit Missionaren der verschiedensten Sekten und Konfessionen.<sup>52</sup>

Dabei gehören die Kirgisen gewiß nicht zu den Völkern, die sich gegenüber fremden Kultureinflüssen verschließen. Das Land ist multireligiös, mit einem Übergewicht der islamischen Glaubensgemeinschaft, der rd. 70% der Bevölkerung angehören.

Unter kirgisischen Intellektuellen, besonders in der Hauptstadt Bischkek, findet sich die Auffassung, der Islam sei in ihrem Volk weniger verwurzelt als bei ihren Nachbarn in Mittelasien. Dennoch wird auch hier Interesse für den Islam als eine Wurzel der nationalen Kultur bekundet. Bei einer Umfrage im Frühjahr 1994 begrüßten die meisten Befragten die "Stärkung des moralischen Einflusses des Islam auf die Gesellschaft" und zeigten einen überraschend hohen Anteil von Personen, die sich als "Gläubige" ausgaben; die Mehrheit lehnte es jedoch ab, daß die Religion die Gesetzgebung des Staates diktiere. Eine "islamische Republik" stieß auf vehemente Ablehnung.<sup>53</sup>

Kirgistan war der einzige sowjetische Nachfolgestaat, in dem der Versuch gemacht wurde, den Islam in der Verfassungspräambel zu erwähnen. Ein von Akajew unterstütztes Verfassungsprojekt von 1992 zählte ihn unter den Grundwerten des Landes auf ("universelle moralische Prinzipien, nationale Traditionen, die geistigen Werte des Islam und anderer Religionen"). Die 1993 verabschiedete kirgisische Verfassung war aber vom Geist westlicher Verfassungskultur durchdrungen, und Kirgistan ist dasjenige Land in GUS-Zentralasien, das auch in der politischen

<sup>51</sup> Zit. bei A. Ignatenko, *Central'naja Azija: gonka za liderom*, VIP, 9, 1992; nachgedruckt in Ermakov, Mikul'skij, 1993, *Islam v bor'be za političeskoe liderstvo*, S. 166-174, Zit. S. 166.

<sup>52</sup> *Slovo Kyrgyzstana*, 20.-21.2.1996, S. 5.

<sup>53</sup> Richard B. Dobson, *Kyrgyzstan in a time of change*, *Central Asia Monitor*, 1, 1995, S. 19-27, zum Islam S. 22.

Wirklichkeit am ehesten westlichen Maßstäben entspricht, auch wenn die Formel von der "Insel der Demokratie" zu plakativ ist.

Die Kirgisen nehmen in Hinsicht auf ihr Verhältnis zum Islam eine mittlere Position unter den Völkern GUS-Zentralasiens ein. Sie sind weniger islamisiert als Usbeken, Tadschiken und Turkmenen, weniger russifiziert und europäisiert als die Kasachen.<sup>54</sup> Sie gehören deutlich zur nomadischen Kulturzone, in der islamische Religiosität in synkretistischer Gestalt auftritt, vermischt mit Schamanismus und anderen vor- und außerislamischen Kultelementen. Kirgistan gehörte wie andere Teile Mittelasiens zu den Kreuzungszonen von Religionen und Kulturen, zum faszinierenden Seidenstraßengemisch aus buddhistischen, manichäischen, christlichen (Nestorianismus), islamischen und sufistisch-mystischen Schichten. In diesem Ambiente ist für religiösen Fundamentalismus kaum Platz. Der Islam hat hier auch nie den angestammten "way of life" tiefgreifend umgeformt. Er hat weder das Alkoholverbot durchsetzen noch die Stellung der Frau in der Wirtschaft und Gemeinschaft der Nomaden maßgeblich beeinflussen können.

Der Südteil des Landes mit der Provinz Osch liegt im Ferganabecken, und damit hat Kirgistan Anteil an jener Region Mittelasiens, in der sich islamische Erweckungsbewegungen bereits in sowjetischer Zeit gezeigt haben. Während der größere Landesteil zu den spät und oberflächlich islamisierten Nomadenregionen gehört, bildet dieser Süden einen Teil des seßhaften islamischen Mawarannahr. Die Stadt Osch war im Mittelalter ein islamisches Bildungszentrum. Noch in sowjetischer Zeit zog ein lokales Heiligtum (mazar), ein Fels namens Taht-i-Süleyman, Pilger an. Dieser Landesteil steht auch in einem gewissen politischen Gegensatz zu Bischkek und in problematischer Berührung zu einer hier stark vertretenen usbekischen Minderheit. In Südkirgistan liegt zudem der Bevölkerungsschwerpunkt des Landes; hier bereiten Überbevölkerung, Bodenknappheit, Arbeitslosigkeit und andere soziale Probleme der Regierung Sorgen. Ein blutiger Zusammenstoß zwischen Kirgisen und Usbeken im Sommer 1990 ist noch in frischer Erinnerung. Der Süden fühlt sich in den Machtstrukturen der Republik nicht ausreichend repräsentiert, und das wirft Parallelen zum tadschikischen Konfliktszenario auf.

Schon mit Blick auf die Nachbarschaft, besonders auf Tadschikistan, ist der Islam ein Thema in der Politik des Landes. Und dies ist er besonders für die europäischen und christlichen Minderheiten, die in Kirgistan über ein Viertel der Bevölkerung ausmachen und in deren Wahrnehmung Äußerungen "nationaler Wiedergeburt" in der muslimischen Bevölkerung häufig stereotyp als Anzeichen von "Islamisierung" gewertet werden.<sup>55</sup>

Unter den politischen Parteien, Bewegungen und informellen Organisationen, die sich in Kirgistan an der Wende von der sowjetischen zur nachsowjetischen Periode recht ungehindert entfalten konnten, spielten religiöse Kräfte keine nennenswerte Rolle. Die IPW hatte hier nur im usbekischen Bevölkerungsteil im Süden des Landes Einfluß. Im März 1990 wurde auf einem "Kultai der Muslime Kirgisiens" ein Islamisches Kulturzentrum unter dem ehemaligen Qadi

---

<sup>54</sup> Pannier, a.a.O., S. 26.

<sup>55</sup> Das zeigt z.B. ein Artikel einer russischen Korrespondentin in der wichtigsten Zeitung Bischkeks. Er bezeichnet einen "beunruhigenden Einfluß des islamischen Fundamentalismus". Ein religiöser Fanatiker im Rayon Suzak propagiere eine usbekische Autonomie im Namen Allahs im Süden Kirgistans; dort seien islamische Untergrundschulen entstanden, die den "heiligen Krieg" predigen; islamische Missionare reisen aus Usbekistan und Tadschikistan an, um den Süden zu destabilisieren; hinzu kämen Einflüsse aus Ländern wie Jordanien und Pakistan; der Staat übe nicht genügend Kontrolle über die religiöse Situation aus; in den letzten Wahlkämpfen habe sich gezeigt, daß religiöse Kräfte Einfluß auf die Wähler auszuüben versuchten. Der Artikel unterstreicht aber auch deutlich, daß die religiöse Situation des Landes nicht nur vom Islam bestimmt wird. In Kirgistan tummeln sich Missionare aller Glaubensgemeinschaften und Sekten. Neo-Schamanisten, Bahai-Jünger, Hare Krishna, Lamaisten, Jesuspeople, Evangelisten u.v.a. nutzen die neue Religionsfreiheit (Večernij Biškek, 10.11.1995, S. 3).

Sadykshan Kamalow gegründet, der wegen seiner secessionistischen Haltung gegenüber der regionalen Geistlichen Verwaltung in Taschkent sein Amt verloren hatte. Dieser Organisation wurde die offizielle Registrierung verweigert, sie ging als kollektives Mitglied in der nationalen Demokratischen Bewegung "Kyrgyzstan" auf. Ihre Aktivisten trugen im Sommer 1991 besonders zur Organisation von Gedenkfeiern zum 75. Jahrestag des antizaristischen Aufstands von 1916 bei.<sup>56</sup>

Wie in den anderen zentralasiatischen Staaten bildete sich Anfang der neunziger Jahre auch in Kirgistan ein eigenes Republik-Muftiat heraus, eine nationale Geistliche Verwaltung der Muslime. An ihrer Spitze steht ein Kirgise usbekischer Abstammung, Kimsanbaj-chadschi Abdurachmanow.<sup>57</sup> Aussagen der politischen Führung über die Identität Kirgistans zielen zwar auch auf den Islam, wie der Hinweis in der Präambel des Verfassungsprojekts von 1992 und einige Äußerung des Präsidenten zeigten,<sup>58</sup> aber im Rahmen eines Landes, das auf Weltoffenheit und kulturelle Vielschichtigkeit Wert legt. Der bisher größte kulturpolitische Aufwand galt jedenfalls einem Symbol, das weniger in der Welt des Islam als im mythischen Altertum kirgischer Nomaden angesiedelt ist: Manas, dem Helden des größten Epos der Weltliteratur, der 1995 pompös gefeiert wurde. Es besteht geradezu die Tendenz, aus dem Manasmythos eine Nationalreligion zu machen.

## Kasachstan

Auch das riesige Territorium des nach Rußland (flächenmäßig) größten GUS-Staats zerfällt in Hinsicht auf den historischen Prozeß der Islamisierung in unterschiedliche Zonen. Je weiter man vom Süden mit den Provinzen Tschimkent, Dschambul, Kyzyl-Orda durch die Steppe nach Norden in Richtung Sibirien fortschreitet, um so deutlicher dringt man in die äußersten Randzonen des islamischen Kulturraums vor. Im Süden hat Kasachstan noch Anteil am seßhaften Mawarannahr, der überwiegende Teil seines Territoriums, die zentralen und nördlichen Landesteile, entfallen aber auf eine Welt, der Seßhaftigkeit, Stadtkultur, Schriftlichkeit und eine an sie gebundene geistliche Führung in vergangenen Jahrhunderten fremd waren. Der Islam traf hier auf einen Boden, der von anderen Religionen berührt worden war, und er verwurzelte sich in einer Form, die sich mit den kasachisch-nomadischen Traditionen vertrug. Da war Platz für Kulturelemente, die dem Hochislam anderer Regionen ein Greuel sein mußten: für Schamanismus, für die himmlische Herkunft der mongolischen Herrschaftstradition, für sakrale Rechte der Dschingisiden und für andere Elemente einer "turko-mongolischen Ideologie".<sup>59</sup>

Die Islamisierung der Kasachen erstreckte sich über einen langen Zeitraum. Der Höhepunkt liegt im 15. und 16. Jahrhundert, als sich das kasachische Ethnos herausbildete. Entscheidenden Einfluß hatten dabei Missionare der Naqshbandi- und Jassawi-Bruderschaften und damit die sufitische Richtung des Islam. Eine erneute Islamisierungswelle kam aus Rußland: Katharina II. schickte seit 1773 tatarische Missionare in die Steppe, um die Nomaden zu "zivilisieren". In den

<sup>56</sup> A. Verchovskij, *Srednjaja Azija i Kazachstan. Političeskij spektr. Informacionno-ekspertnaja gruppa "Panorama"*, M. 1992, S. 52.

<sup>57</sup> Geboren 1940 in der Umgebung von Kokand; spricht kirgisisch, kasachisch, usbekisch, russisch und arabisch; Studium an der Mir-i-Arab in Buchara und der Schari'a-Fakultät der Universität von Amman; 1981-86 Direktor der theologischen Akademie in Buchara; seit 1990 Qadi, seit 1993 Mufti von Kirgistan. Quelle: Trofimov, a.a.O., S.22.

<sup>58</sup> Prezident Akaev za Islam, *Nezavisimaja gazeta*, 9.12.1992.

<sup>59</sup> A.K. Sultangaliev, *Islam v Kazachstane*, in: *Vostok*, 3, 1994, S. 72-80, hier S. 73. Vgl. auch Reef Altoma, *The Influence of Islam in Post-Soviet Kazakhstan*, in: Beatrice F. Manz (Ed.), *Central Asia in Historical Perspective*, Westview Press, Boulder u.a. 1994, S.164-181.



südlichen Landesteilen wurde der Islam durch den Einfluß seßhafter Muslimvölker (Uiguren und Usbeken) tiefer verwurzelt.

Auf die Formierung der kasachischen Intelligenzia im 19. Jahrhundert hatte der Islam weniger Einfluß als die russische Kultur. Dabei zeigte sich die sogenannte "kasachische Aufklärung" weit geöffnet für europäische Einflüsse. "Wir sind Westler (zapadniki)", so Alichan Bukeichanow, einer der nationalen Führer dieser Periode. "Bei unserem Bestreben, das Volk an Kultur heranzuführen, blicken wir nicht nach Osten... Unsere Blicke gehen nach Westen".<sup>60</sup> Ein anderer Repräsentant der "kasachischen Aufklärung", Tschokan Walichanow, betonte, daß der Islam seinem Volk niemals in Fleisch und Blut übergegangen sei. "Es gibt viele Kasachen, die nicht einmal den Namen Mohammed kennen."<sup>61</sup> Der Dichter Abaj Kunanbajew (1845-1904), der heute als das zentrale Kultursymbol einer modernen "kasachstanischen" Nation gefeiert wird, steht für das Bemühen, zwischen islamischer, kasachischer und russisch-europäischer Kultur zu vermitteln. Allerdings wird er heute eher für einen kasachischen Titulernationalismus vereinnahmt.<sup>62</sup>

Mehr als jeder andere sowjetische Nachfolgestaat wird Kasachstan vom Charakter eines Vielvölkerstaats mit multikulturellen und multikonfessionellen Strukturen geprägt. Von 17 Mio. Einwohnern sind knapp 50% Muslime (Kasachen 46%, Usbeken 2,1%, Tataren 2%). Der christliche Bevölkerungsteil besteht aus Russen (36%), Ukrainern (5,2%) und Deutschen (4,7%). Unter den heutigen religiösen Institutionen ist die Geistliche Verwaltung der Muslime mit 556 Gemeinden die größte, gefolgt von der Russisch-Orthodoxen Kirche mit 177 Gemeinden, der Baptistenkirche mit 140 und der Lutherischen Kirche mit 112 Gemeinden.<sup>63</sup> Außerdem sind zahlreiche Sekten in dem Land tätig. Insgesamt werden 28 Glaubensgemeinschaften gezählt. 1990 bildete sich ein eigenes Republik-Muftiat. Man trennte sich von der Geistlichen Verwaltung in Taschkent, die für den Geschmack der kasachischen Muslime zu stark usbekisch dominiert war. An der Spitze des Republik-Islam steht der Mufti Ratbek Nysanbay-uli<sup>64</sup>, der häufig gemeinsam mit dem Oberhaupt der orthodoxen Kirche in Kasachstan, Erzbischof Aleksej, in der Öffentlichkeit auftritt.

Zu Symbolen des Republik-Islam wurden auch ein mit finanzieller Unterstützung Ägyptens eingerichtetes Islamisches Institut in Almaty, die Herausgabe einer Zeitschrift "Iman" (Glaube) für die Muslime der Republik, eine erste Publikation des Koran in kasachischer Sprache und der Neubau von Moscheen. Kurse zur Hebung der islamischen Bildung werden an Moscheen und anderen Einrichtungen organisiert. 1992 wurde die philosophische Gesellschaft "Sufi-Bruderschaft" als eine Vereinigung von Schriftstellern, Philosophen und Kulturschaffenden mit dem Ziel gegründet, "die muslimische sufistische Philosophie zu studieren und zu erklären". Unter dem Titel "Islam schapagaty" (Barmherzigkeit des Islam) wurde eine historische und ethnographische Zeitschrift herausgegeben, die sich dem kulturellen Erbe der Kasachen widmet.<sup>65</sup>

Die Beispiele zeigen, daß die Rückbesinnung sowohl auf ethnische Spezifika des "kasachischen Islam" als auch auf grundlegende Informationen über den klassischen und den Weltislam ausgerichtet ist. Eine "Liga der muslimischen Frauen Kasachstans" bemüht sich mit ihrer Zeitschrift

<sup>60</sup> Zit. bei Sultangalieva, a.a.O., S. 74.

<sup>61</sup> Zit. bei Altoma, a.a.O., S. 166.

<sup>62</sup> Mark Kirchner, Tausend Jurten für den Dichter, FAZ, 15.1.1996, S. 8.

<sup>63</sup> Transition, 29 December 1995, S. 23.

<sup>64</sup> Geboren 1940 in Alma-Ata; Studium an der Mir-i-Arab und an der Schari'a-Fakultät der Universität von Tripolis (Libyen); 1986-89 Qadi, seit Januar 1990 Mufti von Kasachstan. Spricht kasachisch, russisch, usbekisch und arabisch.

<sup>65</sup> Azija i Afrika segodnja, 8, 1995, S. 52.

"Aq bosaga" (Lichte Schwelle) auch um die Einbeziehung des weiblichen Bevölkerungsteils in die "religiöse Aufklärung".

Der Staat ermöglichte diesen Prozeß durch ein Gesetz über Glaubensfreiheit und religiöse Organisationen von 1992 und durch entsprechende Bestimmungen in den Verfassungen von 1993 und 1995. Wie in anderen GUS-Staaten werden hier die Trennung von Staat und Religion, die Gleichberechtigung aller Konfessionen und der Konfessionslosigkeit und das Verbot religiöser Parteien stipuliert. Die staatliche Religionspolitik kann man mit den Stichworten Kontrolle, Begrenzung, Ausnutzung umreißen. Man nutzt den Islam als eine Ressource für nationale Selbstfindung, weist ihm einen begrenzten Status, eine "offizielle Nische", zu und sichert sich die Kontrolle über dieses Arrangement.<sup>66</sup>

Störfaktoren werden als "extremistisch" gebrandmarkt, wobei schnell das Etikett "fundamentalistisch" zur Hand ist. In Kasachstan traf dieses Verdikt eine Partei mit dem historischen Namen "Alasch" (Name des mythischen Stammvaters der Kasachen), die im Jahre 1990 entstand und mit ihrer Bezeichnung an die kasachische Autonomiebewegung um 1917 anknüpft. Stärker als ihr historischer Vorläufer betonte sie die muslimische Glaubensgemeinschaft der Kasachen mit anderen Völkern Turkestans. Sie hatte damit kaum Erfolg in der Bevölkerung, insbesondere nicht in ihrem urbanen Segment, und wurde als eine nationalradikale Bewegung wahrgenommen. Die Heftigkeit, mit der die Partei von der Regierung als "extremistisch", ja "faschistisch" gegeißelt wurde, stand kaum im Verhältnis zu ihrer faktischen Bedeutung und ihren programmatischen Äußerungen.<sup>67</sup> Ähnlich wie in bezug auf andere "islamistische" Parteien in Zentralasien war das ausschlaggebende Motiv für diese Anfeindung wohl ihre oppositionelle Haltung gegenüber der bürokratischen Machtelite, aber auch die Befürchtung ethnischer Polarisierung.

Für islamistische Agitation bestehen in Kasachstan ungünstige Voraussetzungen. Mehr als in jedem anderen islamischen Nachfolgestaat der Sowjetunion wird die Bedeutung des Islam hier relativiert. Eine Umfrage unter kasachischen Studenten in Almaty im Frühjahr 1993 ergab folgendes Bild: 65% der Befragten verbanden zwar den Islam mit der Geschichte ihres Volkes und Landes, 33% verwiesen aber auf andere Grundlagen der "nationalen Kultur". 30% erfüllten angeblich die muslimischen Grundpflichten, über die in Kasachstan aber höchst ungenaue Kenntnisse bestehen; 42% negierten diese Pflichten. 90% der Befragten sahen keinerlei Widersprüche zwischen der von Präsident Nasarbajew verkündeten Liberalisierung der Gesellschaft und dem Islam.<sup>68</sup> "Die meisten Kasachen werden sich als Muslime identifizieren, aber dieses 'Muslimsein' bedeutet eher eine kulturelle Identifikation als ein religiöses Bekenntnis. Kasachen sind darauf bedacht, sich von ihren Nachbarn zu unterscheiden, von den Usbeken, die sie als (religiöse) 'Fanatiker' ansehen, und sie sind stolz darauf, daß die Frauen in der traditionellen kasachischen Nomadengesellschaft nie verschleiert waren".<sup>69</sup>

Der Islam ist bei den Kasachen ein relatives Element der Selbstidentifikation. Von größerer nationstiftender Bedeutung wurden im Zuge der "nationalen Wiedergeburt" seit 1986 andere Themen: die Nationalsprache, die Ökologie und das Beharren auf territorialer Integrität Kasach-

<sup>66</sup> B. Dave, *Inventing Islam - and an Islamic Threat - in Kazakhstan*, in: *Transition*, 29 December 1995, S. 22-25.

<sup>67</sup> Alasch hat sich politisch an einem weltlich-demokratischen Staatswesen orientiert, nicht am "islamischen Staat". Der Parteiführer Atabek lehnt das iranische Vorbild des Gottesstaats entschieden ab. Stärker als die islamische Seite der kasachischen Identität wird immer noch der "Turkismus" betont. Siehe Sultangalieva, a.a.O., S. 77; Dave, a.a.O., S. 24; Aleksandr Verchovskij, *Srednjaja Azija i Kazachstan. Političeskij spektr. Informacionno-ekspertnaja gruppa "Panorama"*, Moskva 1992, S. 32.

<sup>68</sup> Sultangalieva, a.a.O., S. 77.

<sup>69</sup> Altoma, a.a.O., S. 167.

stans.<sup>70</sup> Im Mittelpunkt der Bedrohungsperzeption des jungen Staats steht nicht der Islamismus, sondern die Schwierigkeit der "kasachstanischen" Nationsbildung angesichts der eigenen Bevölkerungskomposition und der Nachbarschaft Rußlands.

## Turkmenistan

Die bis vor kurzem stark reduzierten offiziellen islamischen Institutionen unterstanden hier in sowjetischer Zeit der Geistlichen Verwaltung für die Muslime Zentralasiens in Taschkent. Nach der Zergliederung dieser Institution bildete die offizielle Geistlichkeit Turkmenistans unter dem seit 1987 amtierenden Qadi Nasrullah ibn Ibadullah <sup>71</sup> wie in den Nachbarländern 1990 einen Republik-Islam aus. Er stand von Anfang unter strikter staatlicher Kontrolle, unter den Augen des Präsidenten und des ihm unterstehenden Komitees für Religionsangelegenheiten. Präsident Nijasow machte im April 1994 Ibadullah zum Vorsitzenden dieses Kontrollorgans, entgegen Artikel 11 der turkmenischen Verfassung, der die Trennung von Religion und Staat und damit auch von Geistlichen und Amtsträgern der Regierung vorschreibt. Ibadullah ist usbekischer Abstammung. Seine Wahl wird auch als eine Bekräftigung der staatlichen Ethnopolitik gesehen, die auf den Erhalt polyethnischer Stabilität gerichtet ist.<sup>72</sup>

Auch die Turkmenen sind Sunniten hanefitischer Rechtsschule. Einwanderer aus Aserbaidschan und eine kleine beludschische Bevölkerungsgruppe bilden schiitische Minderheiten. Die Turkmenen wurden etwa vom 12. Jahrhundert an vorwiegend durch Sufi-Orden zum Islam bekehrt. Wie bei anderen überwiegend nomadischen Völkern Zentralasiens nahm der Islam bei ihnen keinen orthodoxen Charakter an. Erst seit dem Ende des 19. Jahrhunderts begann sich der orthodox-sunnitische Islam hier durch den Einfluß auswärtiger Mullahs stärker zu verbreiten. Die sufistische Komponente, die bei der Islamisierung der Turkmenen wirksam geworden war, behielt ihren Einfluß durch die Jahrhunderte hindurch. Die Ischane, die Meister sufistischer Bruderschaften, und ihre Schüler, die Achunen, prägten das religiös-gesellschaftliche Leben.<sup>73</sup> Die Nähe des Iran hatte keine schiitische Indoktrination der Turkmenen zur Folge; das Verhältnis zu den Iranern, die sich den Turkmenen zivilisatorisch überlegen fühlten, war gespannt.

Unter russischer Oberherrschaft blieben islamische Institutionen zunächst erhalten.<sup>74</sup> In sowjetischer Zeit fiel dann seit Ende der zwanziger Jahre die Kampagne gegen sie in Turkmenistan besonders rigide aus. Von rd. 500 Moscheen blieben schließlich nur noch vier als "arbeitende Kultstätten" übrig. Im Zuge der religionspolitischen Liberalisierung in der Sowjetunion und der "nationalen Wiedergeburt" unter den Turkvölkern Zentralasiens kam es zu einer Wieder- und Neueröffnung von Moscheen und zur Verbreiterung des "offiziellen Islam". 1990 verdoppelte sich die Zahl der Moscheen und wurden vermehrt Studenten für das Studium des Islam zugelassen.

Dieser Prozeß blieb aber unter der im Gesetz über Gewissensfreiheit und religiöse Organisationen vom 29. Mai 1991 festgelegten Kontrolle des Staates. Er wurde im Rahmen eines politischen

<sup>70</sup> A. Kyandykov, B. Ajaganov, Kazachi v Kazachstane: Integracija i sovremennost', in: Kazachstan i Mirovoe Soobščestvo, 2, 1995, S. 64-70.

<sup>71</sup> Geboren in Taschaus 1947; Studium an der Mir-i-Arab in Buchara, am Islamischen Institut in Taschkent und an der Al-Azhar in Kairo; spricht usbekisch, turkmenisch, russisch, arabisch und persisch; verheiratet, sechs Kinder.

<sup>72</sup> Lowell Bezanis, Some revival, much subordination, more superstition in Turkmenistan, in: Transition, 29 December 1995, S. 30-32.

<sup>73</sup> K. Nurmuradov, Ob išanizme u Turkmen, in: tnografičeskoe obozrenie, 3, 1995, S. 93-100.

<sup>74</sup> Richard Lorenz, Die Turkmenen. Zum historischen Schicksal eines mittelasiatischen Volkes, in: E. von Mendel (Hrsg.), Turkestan als historischer Faktor und politische Idee. Festschrift für Baymirza Hayit zu seinem 70. Geburtstag, Köln 1987, S. 120-148.

Personenkults eng mit der Person des Präsidenten verknüpft, der sich als Verkörperung einer turkmenischen Nationalstaatsbildung, als Turkmenbaschi (Haupt der Turkmenen), präsentierte. So hieß es anlässlich der erstmaligen Übersetzung des Koran ins Turkmenische in der Republikpresse: "Dieses grandiose Werk vollzog sich unter der Präsidentschaft des treuen Sohnes des turkmenischen Volks, Saparmurad Turkmenbaschis. Durch die entschlossene Unterstützung durch unseren Führer wurde ein ewiger Traum der Turkmenen erfüllt, das heilige Buch in der Muttersprache zu lesen. Unser verehrter Präsident nahm den übersetzten Koran in die Hand, führte ihn an seine Stirn zum Zeichen der Hochachtung und stellte 200.000 Dollar für seine Ausgabe in höchster Qualität zur Verfügung. Wir wurden Zeugen, wie Achun-aga (der Übersetzer, U.H.) in Freudentränen ausbrach, dem Turkmenbaschi seinen Dank erwies und Gott bat, unserem Führer und unserem Volk Wohlergehen und Glück zu erweisen".<sup>75</sup> In Turkmenistan sind nicht nur Straßen, Plätze, Städte und geographische Objekte nach der Präsidenten-Majestät benannt, sondern auch Moscheen und religiöse Einrichtungen.

Turkmenistan trat nach der Unabhängigkeit in verstärkten Kontakt zum Iran, wo eine turkmenische Minderheit lebt. Daraus wurden "islamistische" Einwirkungen abgeleitet, die einer näheren Prüfung nicht standhalten. Wenn der Islam in Turkmenistan politisch instrumentalisiert wird, dann vom exkommunistischen Regime und nicht von dissidentischen Strömungen.

## Aserbaidtschan

Eine Sonderstellung im sowjetischen Islam nahm Aserbaidtschan im östlichen Transkaukasus ein. Die Aseri sind mehrheitlich Schiiten und damit eine Ausnahme unter den türkischen Muslimen der ehemaligen Sowjetunion.<sup>76</sup> Sie standen in engen Verbindungen zur Geschichte des Iran, wo die aserbaidtschanische Dynastie der Safawiden im 16. Jahrhundert die Schia zur Staatsreligion erhoben hatte. Das Verhältnis zum Iran wird auch von der dort lebenden großen aserbaidtschanischen Bevölkerungsgruppe bestimmt. Die religiöse Unterscheidung vom sunnitischen Türkentum trat im 19. und 20. Jahrhundert hinter der Betonung der türkischen Ethnizität durch die Nationalbewegung wieder zurück.

Seither irritierte die Ambivalenz zwischen der ethnisch-türkischen Identität und der mit dem Iran geteilten konfessionellen Sonderstellung die Selbsttortung der Aserbaidtschaner. Der Turkismus erlangte aber zumindest im Bewußtsein der nationalen Intelligenzia den Vorrang. Nationale Bewegungen und Parteien zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Musavat u.a.) waren turkistisch, nationalistisch, säkularistisch orientiert. An ihre Tradition und die kurzlebige aserbaidtschanische Republik von 1918 bis 1920 knüpfte die "nationale Wiedergeburt" am Ende der sowjetischen Periode an. Unter der Regierung der nationalen Volksfront und der Präsidentschaft Abulfelz Elcibey 1992-93 erlangte der Turkismus den Rang einer Staatsideologie. Man erwog, die Nationalsprache als "Türkisch" und die Titularnation als "aserbaidtschanische Türken" zu bezeichnen. Etliche Parteien der "turanischen Richtung", darunter die "Grauen Wölfe" (Bozgurt), traten ins Leben. Unter der Präsidentschaft Alijew verlagerten sich seit 1994 die ideologischen Akzente weg von jeder einseitigen Orientierung. Heute betont Aserbaidtschan seine Brückenstellung zwischen Europa und dem Nahen Osten.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> Turkmenskaja iskra, 24.8.1995, S. 2.

<sup>76</sup> Die Sunniten in Aserbaidtschan (etwa 30% der Bevölkerung) sind überwiegend ethnische Minderheiten wie Lesgier, Tataren u.a., aber auch ein kleinerer Teil der Aseri. Die Unterscheidung zwischen beiden Richtungen des Islam darf man hier nicht überschätzen. Radikale schiitische Strömungen kamen kaum zum Tragen, wenn auch Ende der achtziger Jahre Plakate mit dem Porträt des Ajatollah Khomeini auftauchten.

<sup>77</sup> A. Polonskij, Tjurkistskie i islamskie modeli v stanovlenii nezavisimogo Azerbajdzana, in: Rossija i musul'manskij mir, 5 (35), 1995, S. 42-51.

Die "nationale Wiedergeburt" betrifft auch den Islam als eine Wurzel der historischen und kulturellen Identität des Landes, das zu den am frühesten islamisierten Regionen der Ex-Sowjetunion gehört, aber es wäre falsch, bei der nationalen Mobilisierung am Ende der achtziger Jahre den "islamischen Faktor" einseitig hervorzuheben. Die Bevölkerung wurde seit 1988 von einem nationalen und territorialen Thema mobilisiert, vom Karabachkonflikt. Dieser Konflikt, ein typischer ethnoterritorialer Streit aus dem Erbe sowjetischer Nationalitäten- und Gebietspolitik, enthält allerdings Potential auch für eine religiöse Radikalisierung. Denn die Flüchtlingslager, die sich seit der Besetzung von Teilen Aserbaidschans durch karabach-armenische Truppen gebildet haben - etwa ein Siebtel der aserbaidshanischen Bevölkerung fällt unter die Kategorie "Flüchtlinge" - sind geeignete Rekrutierungsfelder für eine entsprechende Gefolgschaft, und die sozialen und wirtschaftlichen Probleme, die der Konflikt sowohl Aserbaidschan als auch Armenien aufgeladen hat, verschärften beim Übergang von der sowjetischen Periode zur Unabhängigkeit das innenpolitische Klima in beiden Ländern.

Die nationale Identitätssuche der Aseri stößt auf vielfältige Quellen, auf islamische Traditionen, auf Kulturdenkmäler einer "islamisch-persischen Zivilisation", aber auch auf westliche, modernistische Einflüsse.<sup>78</sup> In sowjetischer Zeit setzte die aserbaidshanische Intelligenzia in ihrem Bestreben nach nationaler Selbstvergewisserung ein Beispiel für ethnoreligiöse Identität. Eva Maria Auch skizziert diese Selbstvergewisserung folgendermaßen: Im Nationalstolz der Elite nach der Entstalinisierung vermischte sich Ethnizität mit Religion, Turkismus mit Islam, wurde religiöses Brauchtum als Merkmal des eigenen Volkstums aufgefaßt. Atheistische Großkampagnen unter dem Republik-Parteichef Alijew in den siebziger und achtziger Jahren verstärkten diesen Prozeß nur. Es entstanden illegale Koranschulen, kam Interesse für arabische, persische und türkische Sprache auf und nahm der Besuch von heiligen Orten (rund 300 in Transkaukasien) zu. Mit der Liberalisierung der Religionspolitik in der Gorbatschow-Ära verstärkten sich diese Tendenzen, trat der Islam nicht nur als kulturelles Erbe, sondern auch zunehmend als religiöse Pflichtenlehre, ethisches System und Weltanschauung in Erscheinung. Laienmullahs und religiöse Autoritäten riefen zu einer Rückkehr zur islamischen Sittlichkeit auf, als Voraussetzung für "nationale Wiedergeburt". Begrenzt und modifiziert wurde dieser Prozeß durch andere Sektoren der Identifikation und durch Loyalitätsbindungen auf der Ebene der Klanbeziehungen, des Lokalismus, durch Pan-Ideologien wie Paniranismus oder Panturkismus, aber auch durch Bindungen an die sowjetischen Lebensgewohnheiten und Ordnungssysteme. Trotz iranischer Propaganda fanden panislamisch-fundamentalistische Ideen keine Massenbasis.<sup>79</sup> Auch die russische Islamwissenschaftlerin Polonskaja stellt fest, daß das Staatsmodell der "Islamischen Republik Iran" bei den aserbaidshanischen Schiiten nicht verfiel. Selbst aserbaidshanische Oppositionspolitiker, die eine gewisse Sympathie für Khomeini bekundeten, hätten sein theokratisches Staatsmodell als für Aserbaidschan ungeeignet bezeichnet.<sup>80</sup>

Zwei russische Autoren weisen auf "die liberalen Schichten der aserbaidshanischen Intelligenzia" hin, die das "Rückgrat der herrschenden Republikobrigkeit" bildeten. Diese Elite fürchtete die Politisierung des schiitischen Islam in ihrem Land und gab einem moderaten türkischen Islam

<sup>78</sup> Am Ende des 19. Jahrhunderts gehörten die Aseri zu den am weitesten "modernisierten" Muslimen des Zarenreichs, besonders in der Industrieklave von Baku.

<sup>79</sup> Eva Maria Auch, Zum Verhältnis von Religiosität, Nationalität und Gesellschaft in Aserbaidschan, in: Bert G. Fragner, Birgitt Hoffmann (Hrsg.), Bamberger Mittelasienstudien, Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 149, S. 11-24; dieselbe, Aserbaidschanische Identitätssuche und Nationswerdung bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, in: Uwe Halbach, Andreas Kappeler (Hrsg.), Krisenregion Kaukasus, Baden-Baden 1995, S. 94-110.

<sup>80</sup> L. Polonskaja, Sovremennyj musul'manskij fundamentalizm: Političeskij tupik ili al'ternativa razvitijsa?, in: Azija i Afrika segodnja, 11, 1994, S. 22-29.

den Vorzug.<sup>81</sup> Die beiden Autoren weisen aber auf das Auftauchen "fundamentalistischer Gruppen" zu Beginn der neunziger Jahre hin. Von sechs Parteien ist da die Rede. Die Wirkung dieser Parteien sei allerdings gering gewesen. Ihre Mitgliederzahlen bewegten sich im Bereich von einigen Dutzenden bis zu einigen Tausenden. "Die fundamentalistische Bewegung ist nicht geeint und gefestigt. Zwischen ihren lokalen Branchen existiert Rivalität." Die Autoren erwähnen besonders eine Organisation namens "Reue" (Tovbe), in der sich einige tausend junger Männer unter der Führung eines Islamaktivisten vereinigten und moralische Erneuerung predigten. Ihre Aktivitäten und religiösen Parolen vergleichen sie mit den Muslimbrüdern im Nahen Osten. In bezug auf diese "Reuebewegung" gehen die Informationen und ideologischen Standortbestimmungen in den Quellen aber auseinander.<sup>82</sup>

Die einzige bedeutendere Gruppierung in diesem Spektrum war die Islamische Partei Aserbaidschans (IPA). Sie wurde im September 1991 in Baku gegründet und geht auf eine Bewegung zurück, die seit 1975 bestand. Anfangs von der iranischen Revolution beeindruckt, rückten die Führer dieser Bewegung vom Vorbild der "Islamischen Republik" nach und nach ab und bezeichneten es als mit der politischen Kultur Aserbaidschans unvereinbar. Als politische Zielparole der Partei wird "die Erlangung der vollen wirtschaftlichen und politischen Unabhängigkeit Aserbaidschans, die Demokratisierung aller Seiten des gesellschaftlichen Lebens, die Bekämpfung von Korruption und anderen Rückständen der kommunistischen Machtstrukturen" angegeben. Das Parteiprogramm fordert den gesetzkonformen politischen Kampf, "die Vervollkommnung und Änderung von Gesetzen auf demokratischem Weg entsprechend den Forderungen der Zeit und in Übereinstimmung mit den Gesetzen der Scharia". Eine Forderung ist die Rückgabe der "verlorenen Gebiete an Aserbaidshan" (Gebiete, die in frühsowjetischer Zeit z.B. an Armenien abgetreten worden waren), eine andere zielt auf freundschaftliche Beziehungen zu islamischen Ländern. Die Partei opponierte gegen die Einführung des lateinischen Schriftsystems und generell gegen den turkistischen Nationalismus. Sie fiel durch einen Antisemitismus auf, der in einer bizarren Verschwörungstheorie aufging. Ihre Mitgliederzahl wird auf 5.000-12.000 im Jahr 1994 geschätzt. Sie selber behauptet, eine Massenbewegung mit über 100.000 Mitgliedern zu sein.<sup>83</sup> Die Islamische Partei gehörte zu jenen politischen Gruppierungen, denen vor den letzten Parlamentswahlen 1995 die Neuregistrierung verweigert und die somit aus dem Wahlkampf ausgeschieden wurden. Das Justizministerium, zuständig für die Registrierung von Parteien, berief sich dabei auf die Verfassung, die eine strikte Trennung von Religion und Staat verlangt.

Eine russische Zeitung schrieb anlässlich dieses Vorgangs, daß zwischen 1992 und 1995 die Islamisten in Aserbaidshan tragfähige Strukturen im Untergrund geschaffen hätten. Die Führer die-

---

<sup>81</sup> Yuri N. Zinin, Aleksandr Malashenko, Azerbaijan, in: M. Mesbahi, Central Asia and the Caucasus after the Soviet Union, S. 99-115.

<sup>82</sup> Siehe D. Trofimov, Islam in the Political Culture of the Former Soviet Union, Hamburger Beiträge zur Friedensforschung und Sicherheitspolitik, Heft 93, Hamburg 1995, S. 52-54: charakterisiert "Tovbe" als eine islamische Sitten- und Justizbewegung, wie sie ähnlich in Usbekistan existiert. Sie sei auf den strengen Vollzug der Schari'a ausgerichtet. Die im April 1989 gegründete Gruppe soll während des zweiten Golfkriegs Freiwillige für die Unterstützung Saddam Husseins rekrutiert haben. Eine andere Quelle gibt zur dieser Gruppierung folgende Auskunft: Die Gruppe bildete sich aus Personen, die persönliche Reue bekundeten (ehemalige Alkoholiker, Drogensüchtige u.a.). Dieser Reuegedanke wurde auf eine religiöse Grundlage gestellt, wobei die Gruppe aber aus Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften bestand. Die Gruppe stand in Opposition zur Volksfront und zum Präsidenten Elcibey und soll die Rückkehr des ehemaligen kommunistischen Parteichefs Mutalibow gefordert haben. (Z. Todua, Azerbajdžan segodnja, Informacionno-ekspertnaja gruppja "Panorama", Moskva 1995, S. 58.)

<sup>83</sup> Ihr Vorsitzender heißt Hadschi Alikram. Sie gibt die Zeitungen Islam dünyasi (Welt des Islam) und Islamyn sözi (Stimme des Islam) heraus. Ihre stärksten lokalen Zellen hat sie in Baku, Nachitschewan, Gjandsha, Kuba und Lenkoran. Trofimov, S. 50ff., Todua, S. 35.

ser Strukturen hätten Aserbaidshan in einen islamischen Staat verwandeln wollen. So habe die IPA ein hochorganisiertes System zur Ausbildung von Kadern und zur Etablierung einer "parallelen Wirtschaft" geschaffen und sich eine Reihe von Moscheen zu ihren Stützpunkten gemacht. Die Verbreitung des politischen Islam mit ausländischer Unterstützung habe eine Situation geschaffen, die dem Anfangsstadium der algerischen Situation nicht unähnlich sei.<sup>84</sup> Russische Quellen stecken voller Hinweise auf die fundamentalistische Bedrohung im Südkaukasus. Schon bei der sowjetischen Militärintervention in Aserbaidshan 1990 wurden entsprechende Klischees verwendet. Der Aserbaidshanischen Volksfront, in der sich weltliche, protürkische Nationalisten versammelten, unterstellte Gorbatschow damals, sie wolle die Sowjetrepublik durch eine "islamische Republik" ersetzen. Die sowjetische Presse malte eine Wiedervereinigung Nord- und Südaserbaidshans, das heißt der Unionsrepublik Aserbaidshan mit den aserbaidshanischen Gebieten Irans, "unter dem Banner eines islamischen Staats" an die Wand.<sup>85</sup> Der Zusammenhang zwischen der Warnung Moskaus vor islamischer Expansion und dem Versuch, die nationalen Interessen Rußlands im "nahen Ausland" zu legitimieren, ist im Falle Aserbaidshans besonders deutlich. Das Land liegt aufgrund seiner Schlüsselstellung in der kaspischen Erdölregion derzeit im Zentrum russischer geostrategischer Interessen im Süden der GUS. Wolfgang Günther Lerch berichtet, daß "aserbaidshanische Gesprächspartner sich gegen jene vornehmlich aus Moskau stammende Behauptung wehren, südlich des Kaukasus breite sich der islamische Fundamentalismus aus... Nach Auffassung der Aserbaidshaner sollen Ausländer durch diese Propaganda abgeschreckt werden, im Lande zu investieren".<sup>86</sup> Wenn einer Radikalisierung des Islam im Kaukasus der Boden bereitet wurde, dann durch den Krieg Rußlands in Tschetschenien. Durch ihn geriet Aserbaidshan unter Druck und wird von Moskau beschuldigt, es unterstütze den Nachschub für die tschetschenischen Separatisten durch islamische Söldner.<sup>87</sup>

Die offizielle Geistlichkeit Aserbaidshans bildet ein Gremium, das seit 1990 "Verwaltung der Muslime des Kaukasus" genannt wird. Vormalig hieß es "Geistliche Verwaltung der Muslime des Transkaukasus". Mit der Umbenennung wurde ein kultureller Führungsanspruch in den muslimischen Teilen des Kaukasus angemeldet. Das schiitische Sonderprofil Aserbaidshans wurde dabei möglichst niedrig gehalten. Das offizielle Oberhaupt ist der Scheich ul Islam Paschazade (geb. 1949, Nationalität Talysch), der bereits 1980 zum Vorsteher der Geistlichen Verwaltung avanciert war, damals der jüngste unter den vier Vorstehern des sowjetischen Islam. Er gilt als Repräsentant eines aufgeklärten Islam und trat vor allem der Auffassung entgegen, im Karabachkonflikt spiele der "islamische Faktor" eine wesentliche Rolle. Er ist der einflußreichste und populärste unter den offiziellen geistlichen Führern in einem muslimischen Nachfolgestaat der Sowjetunion.

Er gab zu, daß die "Wiedergeburt des Islam" in Aserbaidshan nicht ohne Schwierigkeiten verlaufe. "Wir haben einen großen Mangel an namhaften Theologen und an seriöser Literatur über

<sup>84</sup> Segodnja, 14.9.1995, S. 8.

<sup>85</sup> Rafik Osman-Ogly Kurbanov, Erjan Rafik-Ogly Kurbanov, Religion and Politics in the Caucasus, in: Michael Bourdeaux (ed.), The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia, New York u.a. 1995, S. 229-246, hier S. 234f.; Shireen Hunter, Greater Azerbaijan: Myth or Reality?, in: Mohammed Reza Djalili, Le Caucase Postsoviétique: La transition dans le conflit, Paris 1995, S. 115-144.

<sup>86</sup> Von Fundamentalismus keine Spur, FAZ, 21.6.1995.

<sup>87</sup> Siehe besonders: Kto mešæet perekryt' tajnye tropy Dudaeva, in: Izv., 27.3.1996, S. 1. Dagegen: E. Achmedly, Baku ne pomogaet Dudaevu, in: NG, 1.2.1996, S. 3; M.Gafarly, Azerbajdžan ne pomogaet Dudaevu, ebenda, 2.4.1996. Am 20.12.1996 unterzeichneten der russische Grenzschutz (FPS) und das aserbaidshanische Ministerium für nationale Sicherheit ein Abkommen zur Unterbindung von illegalen Transfers über die gemeinsame Grenze. Baku lud Moskau mehrmals ein, die Angaben über Stützpunkte des tschetschenischen Widerstands auf aserbaidshanischem Territorium zu überprüfen.

die Ethik des Islam... Die Zahl der Religionsschulen und der entsprechenden Kurse nimmt zwar deutlich zu, aber die Qualität des Religionsunterrichts bleibt ein Problem".<sup>88</sup> Die von den Sowjets erzwungene Isolation von der Welt des Islam macht sich auch hier bemerkbar. Bisher sind keine nennenswerten, gegen den Staat agierenden schiitischen Oppositionsgruppen bekannt geworden. Dieser Befund ist aber noch keine Aussage über die Zukunft des Landes, das - vom Konflikt mit Armenien geprägt, von Wirtschaftsproblemen und sozialen Spannungen geplagt,<sup>89</sup> vom internationalen Rummel um das kaspische Erdöl betört und als Kerngebiet einer neuen geostrategischen Spannungszone ausgemacht - zu den GUS-Staaten mit den spannendsten Zukunftsperspektiven gehört.

## Außenpolitische Dimensionen des Islam in der GUS

Bei Meinungsumfragen in Zentralasien wurde neben dem Verhältnis zur Religion und anderen Themen auch die Einstellung der Bevölkerung zur außenpolitischen Orientierung ihres Landes getestet, so bei Umfragen des US Institute for Peace im Sommer 1993 in Kasachstan und Usbekistan. Dabei schrieb nur eine Minderheit ausländischem Einfluß hohe Bedeutung zu. Besonders in Usbekistan kristallisierte sich die Meinung heraus, das Land komme ohne fremde Hilfe aus. Diejenigen, die ausländischen Einfluß befürworteten (38% der befragten Usbeken), suchten diesen bei westlichen Ländern und bei Japan, weniger bei der Türkei oder bei Staaten des Mittleren Ostens.<sup>90</sup> Unter den Ländern, von denen sich der eigene Staat am deutlichsten distanzieren sollte, wurden Afghanistan und Iran am häufigsten genannt.

Die eigene geopolitische Umgebung wird als unbehaglich und kritisch angesehen; der durch ethnische Verwandtschaft determinierte Partner Türkei fällt nicht so stark ins Gewicht, wie es anfängliche Vorstellungen über eine pantürkische Renaissance in Eurasien nahegelegt hatten; ebenso ist die Glaubensgemeinschaft kein wesentliches Kriterium für die außenpolitische Orientierung. Der Islam bildet nicht die primäre Außenwelt der neuen "muslimischen" Staaten.

Die anfänglichen Vorstellungen, nach der Zentralasien vor der strikten Alternative zwischen einem türkischen und einem iranischen Entwicklungsweg stand, wurden längst korrigiert. Sowohl für die Türkei als auch für den Iran ist klar geworden, daß ihr Einfluß auf die südlichen GUS-Staaten begrenzt ist und mit der nach wie vor starken Stellung Rußlands im exsowjetischen Raum konkurrieren müßte. Dazu sind beide nicht in der Lage. Zudem besteht derzeit ein Verhältnis zwischen Rußland und dem Iran, das fast schon als Allianz zu bezeichnen ist. Seit 1993 haben sich die Beziehungen zwischen Moskau und Teheran kontinuierlich verbessert. Man kooperiert militärpolitisch und auf außenpolitisch relevanten Feldern wie bei der Bestimmung des Rechtsstatus des Kaspischen Meers und bei der Regelung des Karabachkonflikts, zunehmend auch in bezug auf Tadschikistan und Afghanistan.<sup>91</sup> Im gleichen Zeitraum verschlechterten sich die russisch-türkischen Beziehungen und wurde die russische Westpolitik relativiert. In diesen Zeitraum fällt die amerikanische Politik der internationalen Isolierung und Blockierung des Iran.

<sup>88</sup> Islamskij vestnik, Nr. 1, 15.1.1992, S. 10.

<sup>89</sup> Das staatliche Statistikamt Aserbaidshans gab im Oktober 1995 sozialökonomische Daten bekannt, die in krassem Gegensatz zum energiewirtschaftlichen Höhenflug des Landes stehen. Danach sind von 2,6 Mio. Arbeitsfähigen nur 1,2 Mio. beschäftigt; 94% der Bevölkerung leben unterhalb der Armutsgrenze; die durchschnittlichen monatlichen Nominaleinkommen liegen unter einem Gegenwert von 14 Dollar. Segodnja, 24.1.1996, S. 9; 525-dji gazet, Baky, 17.1.1996, S. 1.

<sup>90</sup> Bei jüngeren Altersgruppen lauteten die Optionen: USA (44% der unter 30jährigen), Japan (40%), Europa (37%), muslimische Länder (31%), Rußland (20%, aber rd. 50% der über 60jährigen). Nur 26% aller Repondenten in Usbekistan und 6% in Kasachstan wählten die Türkei. Nancy Lubin, Islam and Ethnic Identity in Central Asia: A View from Below, in: Yaacov Ro'i (Ed.), Muslim Eurasia, a.a.O., S. 65ff.



Die Türkei stand für eine vom Westen unterstützte Propagierung des Säkularismus unter ihren ethnischen Verwandten im exsowjetischen Raum, der dort allerdings genügend stark verwurzelt war und solcher Hilfe von außen kaum bedurfte. Beim letzten Turkgipfel 1995 in Bischkek wurde noch einmal das laizistische Modell beschworen. Die Türkei selber sieht sich allerdings in Hinsicht auf dieses Modell im eigenen Land immer stärker herausgefordert. Der Sieg der islamistischen Wohlfahrtspartei bei den letzten Parlamentswahlen wirft die Frage auf, wie lange die Türkei sich noch auf ihre kemalistischen Grundlagen verlassen kann. Außerdem war die Vorstellung einer scharfen Modellrivalität mit säkularistischen Einflüssen der Türkei und islamistischen des Iran schief: Von der Türkei gingen zumindest von nichtstaatlichen Trägern auch religiöse Missionen in muslimische GUS-Länder aus, vom Iran keineswegs nur religiöse.

Wenn im Westen von einem Land negative ideologische Einflüsse auf die "vergessenen Muslime" erwartet worden waren, dann vom Iran. Dabei wurde iranischer Einfluß automatisch auf die religiöse Sphäre bezogen, auf den Export der "islamischen Revolution" und des theokratischen Staatsmodells. Diesem Bild liegen aber Fehleinschätzungen in mehrfacher Hinsicht zugrunde: Einmal wird eine Vielschichtigkeit kultureller Strömungen im heutigen Iran übersehen und auf die islamistische Staatsideologie reduziert; zum anderen wurde die religiöse und kulturelle Situation in den zu beeinflussenden Ländern nicht richtig eingeschätzt, ihre Empfänglichkeit für radikale islamische Botschaften überschätzt. Außerdem wurden die politischen Interessen des Iran im Kaukasus und in Zentralasien falsch eingeschätzt; sie liegen nicht in der Destabilisierung dieser Regionen. Wenn Teheran islamistische und terroristische Bewegungen im Nahen Osten unterstützt, heißt das nicht, daß es gegenüber den hier behandelten Ländern gleiches praktiziert. Es gibt einen Unterschied zwischen iranischer Nord- und Südpolitik, zwischen Teherans Strategie in der Golfregion und im Nahen Osten und seiner Annäherung an den GUS-Raum. Der Zerfall der Sowjetunion und die staatliche Unabhängigkeit in ihrer Südperipherie fiel mit einem Wechsel in der iranischen Außenpolitik zusammen, mit dem Bemühen um Überwindung der diplomatischen Isolation durch Präsident Rafsandschani und Außenminister Velajati, das sich freilich gegen den ideologischen Flügel um Ali Khamenei zu behaupten hat.<sup>92</sup> Mit Blick auf die eigene ethnische Bevölkerungsstruktur war dem Iran außerdem klar, daß er vom Zerfall eines multinationalen Imperiums vor seiner Haustür nicht profitieren konnte, daß von diesem welthistorischen Ereignis für seine eigene Sicherheitspolitik weniger Chancen als Risiken ausgingen.

Auch ist zu fragen, wem im Iran die Freisetzung der ehemaligen sowjetischen Südperipherie zuspelste, den "Islam firsters" oder den "Iran firsters". Wurde da in erster Linie Freiraum für den Islam oder für iranisches Kulturerbe geöffnet? "Durch das Freiwerden Mittelasiens vom Kommunismus und durch die staatliche Unabhängigkeit der ehemaligen Unionsrepubliken hat der Iran sein jahrhundertealtes Hinterland "zurückbekommen", eine Region, in der von der iranischen Kultur geprägte Dynastien, die entweder selbst iranisch waren oder die iranische Kultur angenommen hatten, geherrscht hatten. Die Stadtkultur Mittelasiens war weitgehend iranisch geprägt. Somit knüpft der Iran in Mittelasien an alte Bindungen an".<sup>93</sup> Iranexperten beobachten

<sup>91</sup> Shireen Hunter, Closer Ties for Russia and Iran, in: Transition, 29 December 1995, S. 42-45; zur iranischen Zentralasienpolitik siehe Edmund Herzig, Iran and the Former Soviet South, Royal Institute of International Affairs. Russian and CIS Programme, London 1995; Javad Moinaddini, Iran and the Central Asian Republics: Opportunities and Challenges, in: Pakistan Horizon, 1, 1995, S. 47-70; Hanna Yousif Freij, State Interests vs. the Umma: Iranian Policy in Central Asia, in: The Middle East Journal, vol. 50, no. 1, Winter 1996, S. 71-83.

<sup>92</sup> Zu diesem Wechsel Moinaddini, a.a.O., S. 48ff. Zur Politik im Iran nach Khomeini siehe Ahmed Hashim, The Crisis of the Iranian State, Adelphi Paper 296, London 1995.

<sup>93</sup> W.G. Lerch, Zentralasiatisches Pokerspiel, in: Frankfurter Allgemeine, 23.11.95, S. 14; vgl. Raoul Motika, Ideologische Elemente der iranischen und türkischen Kaukasusperzeption, in: Uwe Halbach, Andreas Kappele, Krisenherd Kaukasus, Baden-Baden 1995, S. 263-275.

nach Khomeini eine Verlagerung ideologischer Akzente vom Islamismus und Panislamismus zurück zu einem iranischen Nationalismus.<sup>94</sup> Auf der Gegenseite bildete die Wahrnehmung der persischen Grundlagen mittelasiatischer Kultur einen Aspekt der kulturellen Identifikation nicht nur bei Tadschiken.<sup>95</sup> Mit seinen Nordprovinzen Chorassan, Gilan, Mazanderan, Ost- und Westaserbaidshān steht der Iran in einer unmittelbaren Berührung zur kaspischen und mittelasiatischen Region, die der Türkei fehlt. Er entwickelte seit 1992 mit allen zentralasiatischen GUS-Staaten und mit Aserbaidshān diplomatische Beziehungen, die intensivsten mit Turkmenistan, mit dem er eine lange Landgrenze teilt, die am wenigsten intensiven mit Kirgistan. Bis 1993 kam es zu Staatsbesuchen auf höchster Ebene und zum Abschluß von mehreren bilateralen Abkommen.

In der iranischen GUS-Politik gewann die islamische Dimension nicht die Oberhand über pragmatische Diplomatie und sicherheitspolitische sowie wirtschaftliche Interessen. Insgesamt sind die Optionen iranischer GUS-Politik mit folgenden Stichworten aus einer englischen Studie zu benennen: "enhancing regional stability, discouraging unfriendly penetration, developing neighbourly relations and economic cooperation, and maintaining good relations with Russia".<sup>96</sup> Eine amerikanische Studie umreißt die Motivhierarchie für iranische Politik gegenüber der GUS folgendermaßen: das primäre Motiv ist defensiv-sicherheitspolitisch, das sekundäre ökonomisch. Ein iranisch-islamischer "Messianismus" rangiert allenfalls erst an dritter Stelle der Motivation.<sup>97</sup> Freilich legte Teheran die religiösen Akzente seiner Außenpolitik nicht beiseite, schon wegen der Konkurrenz mit islamischen Akteuren wie Saudi Arabien und Pakistan und der angeblichen Modellrivalität mit der Türkei. Der Iran nutzte anfangs besonders gegenüber Tadschikistan die ethnisch-sprachliche Verwandtschaft auch für religiöse Einflußnahme und unterstützte dort den Bau von Moscheen und islamischen Bildungseinrichtungen. Er wurde sich aber bald seiner ideologischen Hindernisse im GUS-Raum bewußt: Dort wo für ihn ethnisch-linguistische Nähe zu einem sowjetischen Nachfolgestaat bestand, nämlich im Fall Tadschikistans, wirkte sich die sunnitische Ausrichtung des dortigen Islam als konfessionelle Barriere aus, dort wo umgekehrt konfessionelle Anknüpfungsmöglichkeiten bestanden, wie im Falle Aserbaidshāns, rangierte die ethnische (türkische) Identität vor der religiösen. Deshalb verlagerte sich der iranische Einfluß in der GUS immer stärker auf pragmatische Ziele - die *Financial Times* spricht in diesem Zusammenhang von "triumph of commerce over ideology"<sup>98</sup> - und auf internationale Kooperation bei der Regelung regionaler Konflikte in Zentralasien und im Kaukasus. Selbst Rußlands Konflikt mit Tschetschenien hatte keine gravierenden Konsequenzen für die iranische Außenpolitik, wenn auch Teheran gegen die russische Kriegsführung im Kaukasus protestierte. In die Zeit der Eskalation zwischen Moskau und Grosny seit 1994 fiel die Konsolidierung der russisch-iranischen Beziehungen.

Islamische Außenpolitik hat höchste Priorität für Saudi-Arabien, dessen Einfluß in der GUS offensiver als der iranische ist. Saudi Arabien war in religiöser Hinsicht in Zentralasien am frühesten aktiv. So investierte das Königreich bereits 1990 1,5 Mrd. Dollar in ein Paket von Hilfsmaßnahmen für die Förderung des Islam in Zentralasien und Aserbaidshān. Dazu gehörte die Lieferung von Koranexemplaren an die geistlichen Verwaltungen der sowjetischen Muslime zur kostenlosen Weitervergabe an die Gläubigen, die dann kommerzialisiert wurde. Im Januar 1992

<sup>94</sup> H. Amirahmadi, Iran: From Political Islam to Secular Nationalism, in: Eurasian Studies, Ankara, 4, 1995, S. 28f.

<sup>95</sup> Bert Fagner, Die "Wiederentdeckung" des Persischen in Mittelasien, in: Udo Tworuschka (Hrsg.) Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident, Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte Bd. 21.

<sup>96</sup> Herzig, a.a.O., S.47.

<sup>97</sup> Hanna Yousif Freij, State Interests vs. the Umma, a.a.O.

<sup>98</sup> US driving Iranian regime into Russian arms, Financial Times, 21.3.1996, S. 3.

eröffnete Riyad in den unabhängig gewordenen Staaten Botschaften. Anknüpfungspunkte an eine Intensivierung der Beziehungen zu Mittelasien war die Erinnerung an die kurze Zugehörigkeit dieser Region zum arabischen Kalifat, der Beitrag, den "Mawarannahr" zur islamischen Hochkultur des Mittelalters geleistet hatte und die Existenz einer mittelasiatischen, insbesondere usbekischen Diaspora auf der arabischen Halbinsel.<sup>99</sup> Dazu kamen Wirtschaftsinteressen. Aber die religiöse Einflußnahme Riyads trat so stark in den Vordergrund, daß sie von den Regierungen als aufdringlich empfunden wurde. Der usbekische Außenminister Komilow drückte bei seinem Staatsbesuch in Saudi-Arabien in einem Interview die Bedenken seiner Regierung gegen eine überzogene Einflußnahme von Drittländern in Zentralasien aus.<sup>100</sup>

Dabei wurde die saudische Mission besonders mit radikalen Islambewegungen im Ferganatal in Verbindung gebracht, mit jenen "Wahhabiten", deren (nicht selbst gewählte) Bezeichnung an die religiöse Staatsideologie Saudi-Arabiens erinnert. Auch andere arabische Staaten wie Kuwait und die Emirate waren in Zentralasien islamisch engagiert. Kuwait unterstützte die Gründung eines Internationalen Zentrums für Islamische Forschung in Taschkent; das Taschkenter Institut für Orientalistik kooperiert mit der kuwaitischen "Society for the Rivival of the Islamic Legacy".<sup>101</sup>

Als missionarischer Akteur in Zentralasien kommt auch Pakistan infrage, das sich international als eine islamische Macht geriert. Vor allem der dubiose Einfluß auf Afghanistan und dort agierende religiöse Kohorten wie die Taliban macht pakistanische Außenpolitik verdächtig, nährt zugleich aber den Verdacht, daß es eine kohärente pakistanische Politik nicht gibt. Die pakistanische Führung verfolgt einen alten Traum, Zentralasien als Markt und Hinterland zu gewinnen, müßte dafür aber als Hauptvoraussetzung die Stabilisierung Afghanistans sichern. Mit der Munitionierung einzelner Konfliktparteien im afghanischen "Bürgerkrieg" ist dieses Ziel nicht zu erreichen. Zur Zeit kommt unter den islamischen Nachbarn Zentralasiens in Hinsicht auf die Bedrohung der regionalen Stabilität die größte Bedeutung Afghanistan zu. Auf Konferenzen über regionale Sicherheit Zentralasiens wird die "Afghanisierung" als Bedrohungsszenario hervorgehoben. Der Präsident Usbekistans zählt die "Gefahr des südlichen Extremismus" zu den drei Hauptgefahren für Zentralasien, vor interethnischen Konflikten und den "chauvinistischen Stimmungen in Rußland", und er meint damit die Entwicklung in Afghanistan und Tadschikistan.<sup>102</sup> In Davos klagte er 1994 Pakistan, Saudi-Arabien und Libyen an, den von Afghanistan auf Tadschikistan übergreifenden Extremismus zu unterstützen.<sup>103</sup> Afghanistan wurde zum Ausbildungslager für Kampfgruppen in den verschiedensten Konfliktzonen Asiens und des Nahen Ostens.<sup>104</sup> Doch wofür steht Afghanistan in diesem Kontext: Für den "islamischen Staat", als welchen sich das Land seit 1992 offiziell bezeichnet, oder für den Nicht-Staat, für Anomie, für den Zerfall von Staatlichkeit und die Willkür von Warlords? Im Umfeld der kollabierten Staatlichkeit Afghanistans bildete sich in Zentralasien die weltweit größte Zone des Drogenhandels und der Drogenproduktion, ein Bereich der grenzüberschreitenden Kriminalität, der schwerlich unter Kontrolle zu bringen sein wird.<sup>105</sup>

<sup>99</sup> Persönliches Gespräch mit dem stellv. Vorsitzenden des Religionsrats in Taschkent im Oktober 1995.

<sup>100</sup> MENA, 18 October 1995.

<sup>101</sup> Pravda vostoka, 14.7.1995; angeführt bei Roger D. Kangas in Transition, 29 December 1995, S. 17.

<sup>102</sup> Islam Karimov: Sosedej ne vybirajut - sosedi ot Boga, in: Segodnja, 29.2.1996, S. 5.

<sup>103</sup> IHT, 2.2.1994.

<sup>104</sup> Astrid von Borcke, The Movement of Veterans of the Afghan War: Its Impact on the CIS, the Near East and Beyond, Sonderbericht des BIOst 1996.

<sup>105</sup> Dazu Mark Galeotti. Crime in Central Asia: A Regional Problem with Global Implications, in: Boundary and Security Bulletin, vol. 3, No. 4, Winter 1995-96, University of Durham, S. 68-74.

Ist es der Islam, der aus Afghanistan droht, oder die Tatsache, daß weder der Islam noch eine weltliche Nation dieses leidgeprüfte Land zusammenhalten? Die Tatsache, daß indoktrinierte Teenager unter der Bezeichnung "Taliban" (Religionsschüler) ihre Mitwirkung am afghanischen Chaos mit islamistischen Parolen bestreiten und ordinäre Machtkämpfe zwischen tribalen und ethnischen Fraktionen des afghanischen Bürgerkriegs als "heiliger Krieg" plakatiert werden, läßt die Reduktion der afghanischen Tragödie auf den islamischen Fundamentalismus noch nicht zu. Sicher ist allerdings, daß die Entwicklungen in Tadschikistan im Zusammenhang mit der Tragödie Afghanistans über den Rahmen von Regionalkonflikten weit hinausgehen und internationale Aufmerksamkeit verdienen. Über seine Verwicklung in die afghanische Tragödie in jener Zeit, als am Hindukusch ein Stellvertreterkrieg im Rahmen der bipolaren Weltordnung ausgefochten wurde, trägt auch der Westen Mitverantwortung für Stabilitätswahrung in Zentralasien.

## **Übersichtskarte: Kasachstan und Mittelasien**

**Uwe Halbach**

## **Islam in the CIS: The Regional and Individual State Levels**

**Bericht des BIOst Nr. 27/1996**

### **Summary**

#### *Introductory Remarks*

Any statements regarding the "Islamic rebirth" in the CIS region must allow for regional and ethnic differentiation. It is this that makes Muslims from certain permanently-settled regions of Central Asia appear to be stricter adherents of their religious community than peoples from the nomadic culture zones such as Kazakhs and Kyrgyz, Tatars appear to be more "worldly" Muslims than certain Dagestani peoples. The notion of a uniform Islamic rebirth from Tatarstan in the north to Tajikistan in the south is absurd. Islam in the CIS essentially breaks down into five regions: the Volga-Ural region (with emanations into Siberia) and the northern Caucasus region within the Russian Federation; the eastern trans-Caucasian region with Azerbaijan; Central Asia with the CIS states Uzbekistan, Turkmenistan, Kyrgyzstan and Tajikistan; and Kazakhstan. The present report is concerned with the states of Central Asia and Azerbaijan, a further report will deal with Islam in Russia.

#### *Findings*

1. Despite affinities of language (in the main Turkic tongues) and religious tradition (Hanafite rite of Sunnite Islam), religious culture among the Muslim peoples of the former Soviet Union differs and in some places does not feature strongly at all. Not only broader regions such as Central Asia exhibit such subdivisions, these are also evident even within individual republics, for instance in Kyrgyzstan, where differences between the northern provinces and the southern part of the country in the Fergana Valley are also manifested in the religious life of the respective populations. Anybody attempting to understand the civil war in Tajikistan and the rôle that Islamic movements interacting with local political forces have played in it must be prepared to trace a topography of conflict that leads from vale to vale highlighting, in terms of religious exercise and ethno- and socio-cultural characteristics, all the complicated sub-facets of Tajik identity.
2. The nomad regions of Central Asia must be counted amongst the outermost boundary zones of Islam. If mosques are still few and far between in this region, this is not just because of the decimation of Islamic institutions perpetrated by communist iconoclasts, but also because nomadic shrines had always rated higher than Islamic symbols, tribal burial grounds had always been more important than mosques. In these regions, the norms and practices of the adat, local and tribal customary law, governed social and cultural life more strongly than the precepts of the Shari'ah. Religious practice here had always been of a syncretistic nature.
3. The various regions had come under Russian, from the Muslim viewpoint "Western", rule at different points in history, their peoples were exposed to the influences of that rule for

different periods of time and with different in-depth effects: the Tatars on the Volga since the 16th century, the Pamir tribes only since the late 19th century. And when it comes to dating their conversion to Islam, the spectrum in the area now constituting the CIS ranges from the late 7th century into the 19th century. In some regions, conversion to Islam had already got under way with the Arab invasion at the end of the 7th century but took almost until the 10th century to consolidate, in others conversion took place later and more superficially; some peoples, for instance certain mountain tribes in the northern Caucasus, did not become a part of the Muslim world until the 19th century. Arab conquerors, Tatar merchants, Sufi orders and Islamic missions from the Central Asian emirates into the peripheral regions of Central and Inner Asia served as various vehicles for this Islamization. Moreover, the Muslims of the Czarist Empire and the Soviet Union lived in highly diverse situations in terms of their contacts with other ethnic groups, other religious and cultural communities, and the differences between urban and rural environments. Some mountain peoples live in isolated enclaves, but most Muslims in the former Soviet Union lived in close contact with Russian and European cultural environments. Nowadays, demographic processes are under way (emigration of Russians, Germans, etc., shifts in the proportional make-up of populations in favour of the titular nation) that are tending to bring about a "re-indigenization" of most of the Muslim regions of the CIS.

4. In line with these diverse regional conditions, the process of "Islamic rebirth" in the six successor states to the Soviet Union dealt with here is taking different courses. The centre of international attention with regard to this process has been occupied by Tajikistan as a result of the 1992 civil war and the involvement of "Islamic" forces in that conflict; second in the attention league is the most populous Muslim state in the CIS, Uzbekistan, which is attributed a key position in the regional security configuration; with respect to Azerbaijan, too, the evolution of Islam has become a focal point of interest by virtue of its implications for the geopolitical, energy-policy and economic framework in the Caspian region; Kazakhstan, Kyrgyzstan and Turkmenistan are less distinctly perceived in the present context.